FILÓSOFOS MEXICANOS
DEL SIGLO XVIII



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FILÓSOFOS MEXICANOS DEL SIGLO XVIII

BIBLIOTECA DEL ESTUDIANTE UNIVERSITARIO

118

*

FILÓSOFOS MEXICANOS DEL SIGLO XVIII

Introducción, selección y notas

MAURICIO BEUCHOT



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 1995

Primera edición: 1995

Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-3575-X

INTRODUCCIÓN

1. Sumario

En esta antología hemos compilado textos de algunos filósofos representativos del siglo XVIII mexicano. Ellos nos servirán para obtener una idea global del proceso por el cual el pensamiento filosófico novohispano de ese momento osciló entre la escolástica y la modernidad adoptando las más de las veces un eclecticismo que privilegiaba o bien a la una o bien a la otra. De hecho, de una escolástica tradicional se pasó a una escolástica modernizada. No parece que en ese siglo se haya dado un abandono completo de la base escolástica, que constituía la formación filosófica de los novohispanos. (Incluso en la Independencia estuvo presente la escolástica, y no sólo la filosofía moderna e ilustrada —como se ha creído—.) Para enmarcar los textos que hemos seleccionado, pondremos a continuación algunos datos sobre la vida, obra e ideas de sus autores.

2. Eguiara

El primer texto pertenece a Juan José de Eguiara y Eguren. Fue célebre por el afán que tuvo de hacer conocer el pensamiento mexicano, ante la calumnia del deán de Alicante, Manuel Martí, quien decía que en México no había cultura significativa. Eguiara

emprendió la publicación de la Bibliotheca mexicana, *en la que señalaba las obras de los principales pensadores novohispanos. Nuestro autor había nacido en la capital mexicana en 1696. Estudió en los colegios de San Ildefonso y de San Pedro y San Pablo, así como en la Universidad. En esta última fue sustituto de retórica, de prima de teología y de prima de Sagrada Escritura. Fue propietario de la de vísperas de filosofía (1723) y de la de vísperas de teología (1724). Llegó a ser rector de la Universidad en 1749. Tuvo además cargos eclesiásticos de importancia. Murió en 1763.*

Las Disertaciones mexicanas selectas (1746) son *una obra filosófica-teológica, que se inscribe en lo que puede llamarse "escolástica barroca", que se inicia en el siglo XVII y llega hasta mediados del XVIII. En ella se ve lo que podríamos llamar "pre-modernización" de la filosofía, ya que se usa, además de los escolásticos, a autores que son antecedentes próximos de los modernos, como Sebastián Izquierdo, a quien cita Eguiara, y que es antecedente de Leibniz en la lógica combinatoria.*

La disertación I, que es la que seleccionamos, versa sobre un tema de filosofía de la religión, metafísico y teológico, el de la esencia de Dios. Con una gran profusión de definiciones, distinciones, divisiones y argumentos, en ella se trata el problema ontológico de la esencia de Dios. Es el problema de "¿qué es Dios?", el de la quididad divina. La esencia es lo que necesariamente es la cosa, por ello era lo que se contenía en la definición (o en lo que, como en el caso de Dios, fungía como definición, esto es, su definición impropia o descripción, ya que Dios no entra en un género ni tiene, por lo mismo, una diferencia específica). La esencia es el primer predicado necesario de la cosa (aunque en el caso de Dios la existencia

también lo es, pues en Él, esencia y existencia se identifican, y sólo se distinguen metodológicamente, i. e. para nuestro conocimiento). Avicena llegaba incluso a decir que Dios no tenía esencia, sino que era puro existir;[1] *Santo Tomás, en cambio, sostenía que sí la tenía, aunque identificada con su existir, dada la máxima perfección de ser.*[2]

La esencia era dividida por los escolásticos de varios modos; como esencia formal, esencia virtual y esencia real, según el grado de aproximación a la existencia: remota, próxima, o con existencia. Y, principalmente, como esencia física y esencia metafísica (o constitutivo esencial físico y constitutivo esencial metafísico). Se entendía por esencia física (es decir, como physis *o naturaleza plena) la esencia completa de la cosa, aglutinando todos los predicados que son necesarios y suficientes para que pueda tener existencia concreta. En cambio, la esencia metafísica es más abstracta y universal. Se queda más en el ámbito de la posibilidad. Por eso incluye solamente la perfección principal, o aquellos predicados necesarios (e indispensables), pero no suficientes todavía, para que la cosa pueda tener existencia concreta. Un ejemplo que ilustrará es el ser humano, el hombre. Su esencia metafísica es ser animal racional; su esencia física abarca, además de lo que hay en esa esencia metafísica, el ser risible, admirativo y las otras cosas por las que tiene la posibilidad de existir de manera concreta. Así, la esencia metafísica es el núcleo más fundamental de un ser, el conjunto de*

[1] Cf. E. Gilson, *Le thomisme. Introduction á la philosophie de Saint Thomas d'Aquin.* París, Vrin, 1948 (5a. ed.), p. 135, nota 3.

[2] Cf. M. Beuchot, *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual.* México, UNAM, 1992.

sus predicados o propiedades más constitutivas y la esencia física es el conjunto de propiedades que hace completa a la esencia en el sentido de estar dispuesta para recibir la existencia concreta, actual. Aunque se la llamó "esencia física", *no significa (al menos no necesariamente) que haya de existir en la materia. Aquí "física" no significa de suyo materialidad, como a primera vista parecería hacerlo esa palabra; aquí "física" significa más bien la* physis *o naturaleza. Alude tanto a lo formal como a lo material; pues, si sólo se aplicara a lo material, Dios no podría tenerla. En Él no se podría hablar de esencia física, sino sólo de metafísica; y, sin embargo, se habla de su esencia física además de su esencia metafísica.*

Eguiara habla, en un texto anterior al que hemos elegido, de la esencia física de Dios, en el sentido de ser el conjunto completo de predicados o propiedades que la constituyen, que la hacen una esencia completa; en cambio, la esencia metafísica de Dios son únicamente sus propiedades o predicados más constitutivos. Además, Eguiara divide tanto la esencia física como la metafísica en filosófica y teológica. La filosófica contiene aquellos predicados de Dios que pueden conocerse con la sola luz de la razón natural, y la teológica aquellos que sólo son alcanzables o cognoscibles por la fe en la Revelación. Como en esta disertación primera trata de Dios Uno (y no de Dios Trino o de Dios como trinidad), hay muchas cosas que pueden estudiarse de acuerdo a la razón natural, y por ello su discurso es preponderantemente filosófico; pero también contiene como suplementario el conocimiento teológico o basado en la luz de la revelación divina. Precisamente, el texto que antecede al que tomamos de Eguiara es el relativo a la esencia física de Dios, que se expone y resuelve dentro de la línea de santo Tomás de Aquino,

a saber, "la esencia física de Dios consiste en todos los predicados comunes necesarios, pero no en los personales o relativos".[3] *La explicación de esto es que solamente los primeros son cognoscibles por la razón natural; los otros requieren de la revelación. Por ejemplo, son comunes su inmensidad, su eternidad, su omnipotencia, su omnisciencia, etcétera; pero son personales o relativos los que se refieren a la trinidad de personas, en la que cada una de ellas mantiene ciertas relaciones que le granjean atributos distintos. Además, los predicados comunes contingentes también son alcanzables por la razón.*[4] *Y la esencia física teológica "encierra en sí todos los predicados comunes o absolutos, más aún, todos los personales o relativos".*[5]

En cambio, en el texto que hemos elegido, Eguiara establece la esencia metafísica de Dios. Esta es la aseidad; la palabra "aseidad" viene de "a se", que en latín significa "por sí"; es la característica propia del ente que existe por sí, no por otro. La existencia por virtud de otro es la abaliedad; la palabra viene de "ab alio" *("por otro"). La abaliedad es la característica fundamental de las creaturas, las cuales existen por el Creador. En contraposición con ellas, Dios es el único ente que existe por sí, es el único ente a se; su esencia metafísica es, pues, la aseidad. Eguiara, con singular denuedo, en el trozo que antologamos hace una defensa de esa tesis contra muchos de sus impugnadores, mostrándonos ese trabajo tan escolástico de responder a numerosísimas objeciones y resol-*

[3] J. J. Eguiara y Eguren, *Selectae Dissertationes Mexicanae ad Theologiam tribus tomis Distinctae.* Mexici; Typis Viduae D. Josephi Bernardi de Hogal, 1746, t. I, secc. 2, núm. 11.

[4] Cf. *ibid.*, núm. 12.

[5] *Ibid.*, núm. 13.

ver argumentos muy difíciles e interesantes contra su postura.

3. Abad

Diego José Abad nació en Xiquilpan, Michoacán, en 1727. Estudió en el Colegio de San Ildefonso, de México, y entró a la Compañía de Jesús en el Noviciado de Tepozotlán en 1741. Después de ordenado enseñó primero en el Colegio de San Pedro y San Pablo de México; después en el Colegio de San Francisco Xavier, de Querétaro, del que llegó a ser rector; y finalmente en el de San Ildefonso, de la capital. Allí le encontró en 1767, la deportación, que sufrió con los demás jesuitas. Pasó a Italia; en ella radicó en Bolonia, donde murió en 1779. Perteneció al grupo de jesuitas mexicanos que, capitaneados por Campoy, intentaron modernizar en México la enseñanza de la filosofía en la década de los 50.

De Abad elegimos dos pequeños trabajos que aparecen, como apéndices, al final del manuscrito que contiene su Metaphysica *(1754-1756). Se trata de unos* Fragmentos sobre el origen y la muerte de las cosas o De la generación y la corrupción, *es decir, es un pequeño comentario al* De la generación y la corrupción *de Aristóteles, y también se contiene un comentario al* De anima *del Estagirita. En ambas obritas da lo indispensable para sustentar las tesis públicas que servían de examen.*

Ya en la Física *de Abad se ve su contacto con la modernidad. Pero en los* Fragmentos *se ve más bien su suarecianismo, enfrentado a las otras escuelas, especialmente la tomista. Allí la generación es, para él, la producción de una cosa a partir de un sujeto, o la educción de una forma a partir de una materia que sufría privación de ella pero que estaba en*

potencia para ella. Así, la generación más propia es la substancial, y la accidental es más bien una alteración. Pese a la modernidad que muestra en su Física, *en estos fragmentos Abad se ve anticuado, ya que, por ejemplo, sostiene la generación espontánea; sigue, más que a los modernos, a sus autores jesuitas suarecianos, como Lossada, Peinado y De Benedictis, y se opone a los tomistas como Cayetano y Goudin.* [6]

La corrupción, al igual que la generación, es instantánea, ya que una y otra señalan el surgimiento y el deceso de una cosa, las cuales se dan en un solo instante, a pesar de que estén enmarcadas en un proceso. Respecto de este tema, ataca a los tomistas, quienes no creen que en la corrupción substancial se haga la resolución hasta la materia prima, sino que aseveran que se conservan varios de los accidentes de la cosa corrompida en la misma materia; ésta es una teoría suareciana, pues en ese sistema se concede cierta entidad a la materia prima con independencia de la forma. De hecho, la mayoría de las objeciones a las que responde se refieren a esa capacidad de la materia de sostener, sin la forma, accidentes. Los tomistas negaban esa capacidad en el corrupto, y Abad les opone la tesis suareciana de la independencia de la materia con respecto de la forma. Se ve, pues, en esa obrita su defensa de la filosofía de Suárez.

Mayor presencia de la modernidad encontramos en su opúsculo sobre el alma, en el que atiende sobre todo a Descartes. Este último era ya un clásico de la psicología filosófica o racional, y Abad la toma en cuenta, aunque también acude a la experiencia, en el camino ya de la psicología empírica. Define

[6] Cf. D. J. Abad, *Fragmenta de rerum ortu et interitu sive De generatione et corruptione,* al final de su *Metaphysica,* ms. de la Biblioteca Nacional de México, 1756.

el alma aristotélicamente, como el acto primero del ente orgánico, que se comporta con el cuerpo como la forma substancial con la materia prima, sólo que el cuerpo ya no es materia prima, sino segunda, o informada por la forma de corporeidad. Esta forma corpórea se encuentra ya en el feto, antes de la animación, y en el cadáver, después de la animación. Abad se opone a la pluralidad de las formas o almas en el hombre (vegetativa, sensitiva y racional), diciendo que basta el alma humana para efectuar las tres funciones que se adjudicaban a las otras. Se enfrenta, pues, a los seguidores de Duns Escoto, a pesar de que el suarecianismo tenía más afinidades con ellos que con los seguidores de santo Tomás, y ésa era una tesis tomista. La presencia de Descartes es aquí para ser atacado, y tal vez no lo había recibido de primera mano. En efecto, parece haber conocido sus doctrinas a través del libro del P. Gabriel Daniel, S. J., cuyo título latino (Iter in mundum Cartesii) significa Viaje al mundo de Descartes. Se le opone en cuanto a la famosa locación del alma en la glándula pineal, ya que Abad coloca el alma en todas las partes del cuerpo orgánico (anima las partes sólidas del cuerpo, pero no sus partes fluidas o líquidas; alude a los "espíritus vitales", como llamaban los escolásticos a lo que Descartes llamaría "espíritus animales", los cuales navegan por la sangre). También rechaza el dualismo cartesiano, abogando por una unidad estructural de alma y cuerpo, ya que se unen como forma y materia. Sin embargo, el alma se puede separar de ese compuesto hilemórfico después de la muerte, y subsistir así separada, sin cuerpo; debido a ello ataca la idea de la transmigración de las almas, sostenida por Pitágoras y por Platón, y el error de Orígenes y Prisciliano, de que primero crea Dios las almas y después las pone a animar los cuerpos.

Finalmente, Abad lucha denodadamente con el enorme problema de demostrar filosóficamente la inmortalidad del alma. Utiliza el argumento más antiguo, a saber, el de la simplicidad anímica, ya que si el alma es simple, no es indivisible, y, como solamente lo que es divisible se puede descomponer, en consecuencia el alma no puede hacerlo, es incorruptible, inmortal.[7] *Abad acepta de los modernos (a los que llama* noviores, *así como Gamarra los llamará "recentiores") la idea nueva de que la sensación se da en el cerebro y no en los órganos sensoriales; ya que, según lo prueban los experimentos que ya se hacían, cuando se lesiona el cerebro los sentidos no perciben. Así, pues, en Abad se ven claramente los elementos de la modernidad; pero no son aceptados en todo momento, ni del todo en donde son aceptados, y a veces incluso son atacados y se conserva la doctrina tradicional. Pero ya comienza la transición; por lo menos, hay cierta recepción de la modernidad, y puede hablarse en su caso —como en el de sus compañeros jesuitas— de una escolástica modernizada.*

4. Coriche

Cristóbal Mariano Coriche, dominico, fue prior y regente primario del Convento de Santo Domingo de Puebla, y después rector y regente primario del Colegio de San Luis, que su orden tenía en esa ciudad. En ese colegio escribió un opúsculo intitulado Oración vindicativa del honor de las letras y de los literatos *(1763), en el que responde a un discurso con que*

[7] Idem, *Fragmenta ex libris de anima*, en *ibid.*, pp. 204-205. Cf. J. R. Arias, "El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana", en *Estudios Filosóficos*, 1 (1951-1952), pp. 139 ss.

Juan Jacobo Rousseau atacaba a las ciencias y las artes por que iban en contra de la vida más cercana al estado de naturaleza, que era un estado de inocencia y de bondad.

Como es sabido, Rousseau cree que el hombre es bueno en su estado natural, previo al estado civil o en sociedad. Tal estado natural es la simplicidad, la igualdad y el desconocimiento de los vicios, y después se entra en sociedad por el contrato social. De acuerdo con ello, puesto que el estado virtuoso es el de lo natural y de la igualdad, el estado vicioso es de lo artificial y de las diferencias en la ciudad. Por eso en su "Discurso sobre las ciencias y las artes", premiado por la Academia de Dijon, que quería una exaltación de las ciencias y las artes, para contrastar con el oscurantismo medieval del Ancien Régime, *el ginebrino, sorprendentemente, hace un ataque de las mismas, ya que son el instrumento principal con el que la sociedad pervierte al hombre (bueno en su estado salvaje). En efecto, la sociedad introduce la técnica o arte, la propiedad y la desigualdad, y causa los vicios, derivados de la dependencia amo-esclavo.*[8] *Por eso la degeneración y la perversión del hombre avanzan proporcionalmente al avance de las ciencias y las artes. Esparta fue buena porque prescindía de ellas y se daba al valor guerrero, lo mismo Roma en sus grandes épocas. Las ciencias y las artes se originaron por las debilidades humanas: "La astronomía nació de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la adulación, de la mentira; la geometría, de la avaricia; la física, de una vana curiosidad; todas, incluso la moral, del orgullo humano".*[9] *Se generaron, pues, por los vicios, y lo que necesitamos son*

[8] Cf. J. J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, trad. S. Cano. Madrid, Ed. Alba, 1984, p. 50

[9] *Ibid.*, pp. 67-68.

virtudes, que rigen la vida práctica, como sucedía en la sencillez de los primeros tiempos.

Coriche, en la respuesta que da a ese opúsculo de Rousseau, dice que el ginebrino cae en contradicción, ya que ataca a las artes y las letras usándolas, y que su discurso es una muestra de la buena aplicación de algunas de ellas, como la retórica, la historia, la filosofía, etcétera. Incluso arguye que lo que seguramente premiaron los académicos de Dijon fue ese excelente manejo de las artes y ciencias, y no tanto su ataque a ellas. Coriche sigue como estrategia probatoria, en primer lugar, el resaltar los honores que tributan los gobernantes y las sociedades a los estudiosos, y, en segundo lugar, trata de usar dos principios aristotélicos que concluirán en la destrucción de la tesis roussoniana, a saber: a) que la virtud es el fin del hombre y b) que el hombre por naturaleza desea saber.

En cuanto a lo primero, Coriche menciona las listas antiguas de sabios, que quedaban como un testimonio del aprecio que por ellos tenían las autoridades y el pueblo. Pondera las dificultades que acompañan al estudio, las privaciones que implica, las enfermedades que produce, y sobre todo el riesgo de no alcanzar el saber, como ha sucedido a algunos.[9 bis] *Mas, a pesar de las dificultades que conlleva, el estudio fue amado en grado sumo por los sabios, al punto que no podían estar sin él. Asimismo, la Iglesia ha apreciado a los letrados, porque la limpian y defienden de la herejía. Los buenos teólogos escolásticos fueron ejemplo de ello, y muchos de los hombres que han incurrido en heterodoxia lo han hecho por falta*

9 bis Cf. C. M. Coriche, *Oración vindicativa de las letras y de los literatos.* Puebla, Imprenta del Colegio Real de San Ignacio, 1763, p. 9.

de conocimientos teológicos.[10] *La historia ha mostrado el aprecio que los sabios se han atraído, y la felicidad que han tenido en el mismo cultivo de su ciencia. Coriche refuta los ejemplos históricos, aducidos por Rousseau, en los que se veía que las épocas menos desarrolladas en ciencias y artes eran las más aventajadas en virtud, responde diciendo que no eran auténticas virtudes, sino más bien acompañantes de la violencia y la opresión, como pasaba a los romanos en su trato con los demás pueblos. Coriche señala así, en Rousseau, una causalidad equívoca, o falacia de la falsa causa: el que en épocas primitivas haya habido virtudes no es resultado de la falta de ciencia, antes al contrario, lo poco que había de ciencia era lo que ayudaba a los hombres a ser virtuosos, pues les esclarecía el camino hacia el bien.*

En cuanto a lo segundo —que es la argumentación más importante y central—, Coriche utiliza dos principios aristotélicos: uno es el establecimiento de la felicidad como radicada en el conocimiento, y el otro es la aseveración de que hay en el hombre un deseo natural de saber. Según el tomismo, esto es avalado por la experiencia, y, aun cuando hay hombres que no desean el saber, eso se debe a algún impedimento que confirma el principio. Además, la felicidad del hombre se encuentra en las ciencias y en las artes, esto es, en el saber, ya que lo más propio del ser humano es el intelecto, y lo que lo perfeccione a él dará al hombre su máxima felicidad, por ser lo más perfecto que tiene (y de la perfección se deriva la bienaventuranza).

Coriche escribe su opúsculo cuando ya hacía diez años que los jesuitas habían iniciado la modernización de los estudios. La reacción del dominico es más bien adversa a la modernidad, representada en ese

[10] *Ibid.*, p. 21.

caso por Rousseau. No se ve que elogie a otros modernos. Pero ya los lee, aun sea a través de Feijoo, y para atacarlos. El mismo ataque es índice de que se los toma en cuenta y se da peso a sus nuevas ideas.

5. Gallegos

José Gallegos, O. P., que en 1769 estaba asignado como profesor de filosofía al Convento de Santo Domingo de México, escribe en 1774, cuando era catedrático de método teológico, un discurso defendiendo el nuevo método de estudios instaurado entre los dominicos de la provincia de Santiago de México. La reforma consistía en usar a Goudin en filosofía y, en teología, el De locis theoligicis *de Melchor Cano, así como directamente la* Summa Theologiae *de Santo Tomás. Se ve la modernización en teología, porque una de las cosas que proponían los modernizantes, por ejemplo los jesuitas, era la lectura directa de los clásicos en cada materia, y, como Santo Tomás era el clásico de la teología para los dominicos, la lectura directa de su Suma cumplía esa idea. Asimismo, otra preocupación moderna era la del método, la metodología, en la línea racionalista cartesiana de la epistemologización de la filosofía; y, como el clásico para ese tema en la orden era Cano, el usarlo equivalía a dar gran importancia a la tópica metodológica de la teología. Ciertamente Cano pensaba más bien en la lógica tópica renacentista, pero fue lo que después desencadenó investigaciones semejantes, como* El discurso del método, *de Descartes, ya en la modernidad; además, era lo más a propósito para atender a esa necesidad en teología. Por otra parte, utilizar en filosofía el curso de Goudin, significaba cierta modernización, ya que, aun cuando ese autor era*

todavía de finales del siglo XVII, fue quien se preocupó de tomar en cuenta a los modernos de esa época —si bien las más veces para discutirlos—. Era Goudin un escolástico que estudiaba a los modernos para polemizar con ellos, pero ya al menos era un modo de atender a sus doctrinas, un primer paso.

Gallegos defiende la modernidad en cuanto tal, contra sus detractores religiosos. Dice que hay que recibir bien y aplaudir la reforma de los estudios, por más que sus opositores la teman por ser innovación, o modernidad, pues, si no, se seguiría que habría que rechazar muchas innovaciones e inventos que de tanta utilidad han sido para el hombre, como telescopios, microscopios y todo ese sinnúmero de instrumentos que lo han ayudado a recorrer con más rapidez los mares, y a comprender muchos otros misterios de la naturaleza.[11]

Muestra Gallegos su modernidad también en la lógica, donde, al comentar lo que trae Goudin, se burla del modo como se cultivaba en la escolástica esta disciplina, a saber, más en conexión con la ontología y con la filosofía del lenguaje, y alaba la nueva modalidad, más relacionada con la gnoseología y la psicología —hasta caer en lo que después se llamó "psicologismo"—, manifestado en el carácter epistémico de los contenidos que fue inaugurado por los racionalistas de la modernidad. Repudia los tipos de cuestiones y dudas que se ponían los escolásticos, tan centrados en la semántica (o terminismo, como parece

[11] Cf. J. Gallegos, ...*Apología del método de estudios, impuestos por S. Rma. La dedica a N. Rmo. P. Fr. Juan Thomas de Boxadors, Maestro General del Orden de Predicadores...*, México, en la Imprenta de la Biblioteca Mexicana del licenciado D. Joseph de Jauregui, 1774. Reproducida íntegra en Nuevo León, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*. México, Imp. Díaz de León, 1901, v. I, p. 266.

sugerir) y ridiculiza muchos tópicos que se trataban en los manuales tradicionales. [12]

Pero lo que más alaba Gallegos es lo que en la física o filosofía natural enseñaba Goudin, el cual se preciaba de haber incorporado a la filosofía escolástica los nuevos hallazgos que ya en su tiempo comenzaban a adornar a los modernos. Los conocimientos sobre los principios de los cuerpos, sobre la naturaleza de los cielos y las propiedades del alma, son ponderados por Gallegos como cosas que no daba la lógica anterior, y sí los métodos nuevos (racionales y empíricos) de los modernos. [13] *Pero dice no llegar al extremo del P. Vieyra ("el Barbadiño"), que quería suplantar la lógica por la metodología. También alude al P. Pablo Segneri, jesuita ilustrado que fue muy leído por los que querían introducir el pensamiento moderno en la enseñanza de la filosofía. También se ve una alusión al Teatro del mundo de Feijoo,* [14] *obra a la que considera vastísima, deliciosa y que proporciona buena filosofía. Era otro autor muy leído, que ayudó a transmitir la modernidad a los novohispanos.*

En lo que expone, Gallegos se presenta, si no como un moderno consumado, sí por lo menos como crítico de la enseñanza tradicional. Lo que podemos entrever en sus aseveraciones es que —al igual que los jesuitas, oratorianos y otros, que procuraban la modernización— propone una postura ecléctica, que conserva la base escolástica de la filosofía, pero procura renovarla mediante la integración de los contenidos y métodos modernos que son compatibles con ella, sobre todo que no contradicen su fe católica. En ese proceso de recepción de la modernidad es tal vez uno de

[12] Cf. *ibid.*, pp. 268-269.

[13] Cf. *ibid.*, p. 269.

[14] Cf. *ibid.*, p. 273. Véase más abajo, en el siguiente parágrafo, la polémica de Cigala con Feijoo.

los más cautelosos y moderados, ya que ve esa integración a través de Goudin, autor modernizado, pero de una ortodoxia segura, y cuya asimilación de la modernidad ya había pasado la criba del tiempo (aunque, por lo mismo, ya no era tan moderno como correspondía a ese momento).

6. Cigala

Francisco Ignacio Cigala era un cubano nacido en La Habana, donde había comenzado sus estudios, y después pasó a Veracruz, donde los prosiguió, en el colegio de los jesuitas. Después de haber vivido también en la capital mexicana, se había retirado, como una especie de filósofo ermitaño, al ingenio azucarero (trapiche) de Titilpan. En 1760 publicó la "segunda" de unas Cartas *a Benito Jerónimo Feijoo, aunque no parece que haya habido una primera ni alguna posterior.*[15] *En esa carta de Cigala se ve nítidamente la defensa de la escolástica contra la pujanza de la modernidad. Da ocasión a la polémica un asunto que parece nimio, a saber, una paradoja propuesta por Feijoo en su* Teatro crítico universal, *famosa obra que fue medio de difusión de la filosofía y la ciencia modernas en España y sus colonias. La paradoja era la de que el aire parece más pesado en tiempo sereno que en tiempo lluvioso. La prolongada argumentación de Cigala tiene como objeto desacreditar a la física moderna o, como él la llama, filosofía mecánica, y reivindicar a la filosofía aristotélica.*

[15] Cf. Cigala, *Cartas al Ilmo. y Rmo. P. Mro. F. Benito Geronymo Feyjoo Montenegro, que le escribia sobre el Theatro Critico Universal, Francisco Ignacio Cigala, americano. Quien las dedica a las universidades de España, y de la América. Carta segunda.* México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1760.

Los pasajes en los que hace eso nos servirán como material filosófico para nuestra antología, a más de algunas discusiones sobre el sistema del mundo.

El motivo principal de la reivindicación de la filosofía aristotélica es que ella ha servido de instrumento a la teología escolástica, y ésta es la que ha defendido a la fe. Aquí se identifican, significativamente, fe católica y nacionalidad española, ya que Cigala, aun cuando se proclama americano, parece significar con ello español de América, y defiende a los pensadores españoles y a las universidades españolas, que son en su gran mayoría escolásticos. Le parece que salir por la honra de la escolástica es salir por la de España, ya que va en juego la religión católica, bien resguardada por la teología apologética.

Sin embargo, en este escrito en que se defiende a la escolástica contra la modernidad, no se desecha —al menos no del todo— a la filosofía y la ciencia modernas. Se las acepta en parte, a saber, precisamente en la parte en que pueden ser compaginadas con la fe; por ello resulta interesante ver que Cigala llega a decir que es aceptable el sistema copernicano como hipótesis, ya que así es aceptado por el Santo Oficio y así es enseñado por los jesuitas en el célebre Colegio Romano, aunque dice que él tratará de idear otro sistema distinto. (Parece quedar en la situación de Clavigero, quien examina los tres sistemas, y dice que el peor es el tolemaico, el más acorde a los fenómenos es el copernicano, y el menos reñido con la fe es el tychónico; pero rehusa a optar por alguno. Y Gamarra será el que ya defienda el copernicano, aunque no como verdad apodíctica, sino como hipótesis, lo cual es el sentido que comenzaba a tener la nueva ciencia.) Cigala es alguien que muestra conocer

bastante a los modernos, aunque los ataca; los conoce a la altura de los más modernos de los jesuitas, pero parece menos dispuesto a aceptarlos que cualquiera de ellos; y, con todo, llega a hacer más aproximaciones en la práctica que varios de ellos.

7. Clavigero

Francisco Xavier Clavigero nació en Veracruz, en 1731. En su niñez, debido a cargos políticos de su padre, tuvo oportunidad de tratar a los indígenas mexicanos, en el pueblo de Teziutlán, Puebla, y, además, en el de Xamiltepec, Oaxaca. Cursó las humanidades en el Colegio de San Jerónimo, de Puebla, dirigido por los jesuitas, y la filosofía y la teología en el de San Ignacio, también de esa corporación en esa ciudad. En 1748 ingresó en el noviciado de la Compañía, en Tepozotlán; y en 1750 comenzó la carrera sacerdotal, que terminó en 1755. Enseñó en el Colegio de San Gregorio, de México, y después en el de San Francisco Xavier, de Puebla, los cuales estaban destinados a la educación de los indígenas. Se desempeñó en la cátedra de filosofía en Valladolid (hoy Morelia), donde coincidió durante un año con don Miguel Hidalgo, que era alumno, y en 1766 la enseña en Guadalajara, donde al año siguiente es deportado por la orden real que expulsaba a la Compañía de Jesús de España y sus colonias. Residió en Ferrara y en Bolonia, ciudad esta última en la que murió en 1787. Sus obras más célebres han sido su Física particular *(al parecer única parte que redactó en un* Curso filosófico *que había proyectado) y su* Historia antigua de México, *en la que recupera el pasado indígena y defiende a los indios americanos*

de muchas calumnias que les lanzaban Buffon, Paw, Raynal y otros ilustrados.[16]

Clavigero recibió la filosofía moderna desde su tradición escolástica; es decir, no intentaba de modo simple y sin más la destrucción de la anterior filosofía, sino la renovación o revitalización de la misma. Más aún, hay muchos rasgos de su filosofía en los que se manifiesta el sano eclecticismo de una y otra. (No en balde Gamarra y otros de los coetáneos suyos se llamaron "eclécticos", más bien que "modernos"). Uno de esos rasgos de eclecticismo aparece en dos textos suyos que hemos seleccionado de esas dos obras, a saber, (i) la exposición de los sistemas del mundo, en su Physica Particularis *(sin fecha precisa, pero cuando estaba todavía en México) y (ii) la defensa que Clavigero hace del alma del indio americano como igual a la de los europeos en su* Storia antica del Messico *(escrita en Italia y publicada, en italiano, en Cesaña: Ed. Giorgio Bisiani, 1780).*

Esta mezcla y este eclecticismo se ven de modo bastante claro, en primer lugar, en la defensa que hace de los indios americanos. En efecto, en la Historia antigua de México *se contienen partes que son todo un tratado de antropología filosófica y de filosofía de la historia. En esos pasajes se alcanzan a ver huellas de la defensa del indio que se hizo en la escolástica humanista, como la de fray Bartolomé de las Casas y la de fray Alonso de la Vera Cruz, a veces más profundas que las que pudieran haber hecho los ilustrados mismos, ya que era precisamente contra algunos ilustrados, como De Paw y Raynal, contra los que luchaba. Silvio Zavala muestra la defensa de los derechos humanos en ambas épocas, la esco-*

[16] Cf. F. X. Clavigero, *Historia antigua de México,* ed. M. Cuevas. México, Porrúa, 1974.

lástica y la ilustrada (o moderna).[16 bis] *Pues bien, la obra de Clavigero, a pesar de su ilustración, no deja de tener un fuerte sabor a la defensa escolástica del indio, basada en las raíces ontológicas del ser humano que son manifestadas por la cultura, pero que no se reducen sólo al aspecto cultural, como lo reducía la mayoría de los modernos. En contra de esos modernos, él mismo dice: "las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos".*[17]

Clavigero rebate a Cornelio de Paw sus críticas de los americanos en lo tocante al alma, aludiendo al ingenio de los mismos y a sus logros culturales. Paw decía que los americanos estaban abatidos. Clavigero responde que, aun cuando han sufrido una tremenda opresión, y no se les ha dejado desarrollar sus talentos, no desmerecen de los europeos en sus capacidades mentales (memoria, entendimiento y voluntad). Paw decía, por ejemplo, que los indios tienen una memoria tan menguada que no pueden recordar lo del día anterior; Clavigero asegura que eso es totalmente falso, como lo tiene él comprobado, que convivió con los indios (y hasta aprendió su lengua), mientras que Paw tenía sólo información de segunda mano. No sólo puede alegarse que desde el siglo XVI los indios dieron muestras de una gran capacidad de aprender las ciencias europeas, sino que Clavigero mismo los vio hacer eso cuando fue profesor en el Colegio de San Gregorio, de México, y el de San Francisco Xavier, de Puebla, que la Compañía de Jesús destinaba especialmente a la educación de los indígenas. Allí mostraban muchas veces aventajar a

[16 bis] Cf. S. Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina, (siglos XVI-XVIII)*. México, UNAM-UNESCO, 1982. pp 55-56.

[17] *Ibid.*, p. 518.

los europeos tanto en virtudes intelectuales como en virtudes morales.

De manera semejante a Las Casas, Clavigero pondera mucho los logros culturales de los indios en su gentilidad, a saber, su lengua, sus leyes y su religión —a pesar de reconocer defectos en esta última—, que daban testimonio de su elevada capacidad intelectual. Paw acusaba a los indios de tener intelecto obtuso y voluntad débil y fría, es decir, eran desamorados y estúpidos a un tiempo. Clavigero le responde que la refutación de todo ello son los elementos culturales que habían alcanzado. Utiliza las fuentes más confiables y autorizadas, y establece que tuvieron una cultura respetable, en el arte, la técnica y las ciencias, incluso en las más abstractas; ciertamente carecieron de cosas que tenían los europeos, como la rueda, navíos, etcétera, pero tenían lo suficiente para lo que necesitaban. Y, además, después se demostró que, mediante la educación, alcanzaban los niveles más elevados de abstracción, y aprendían muy bien de todo. En cuanto a su religión, tenían una teología sistemática y coherente, aunque incurría en abominaciones, pero era por su desconocimiento de la fe cristiana. Al igual que Las Casas, Clavigero dice que los indios no son bárbaros o salvajes, y se burla de Paw cuando éste se indigna de que Paulo III haya tenido que proclamar que eran racionales, pues —dice con sorna el jesuita— los que negaban la racionalidad de los indios eran gente de la calaña de *de Paw; éste, a pesar de ser* ilustrado, *dudaba de la capacidad racional de los indios, de modo que tenían que ser protegidos y guiados por los europeos. De esta manera, Clavigero era un moderno defensor de los indígenas, en contra del desprecio y la dominación de esos europeos.*

El eclecticismo al que hemos aludido (entre la tradición y la modernidad, y entre la ciencia y la fe)

se ve más claramente en la Física Particular *de Clavigero, manuscrito en el que trata de atender a los nuevos sistemas y, con todo, permanecer fiel al cristianismo. En esa obra tiene un capítulo, el 4, en el que habla sobre esos sistemas del mundo. Entiende el sistema como hipótesis, esto es, una conjetura verosímil que explica los movimientos celestes y los fenómenos astronómicos. Señala tres sistemas principales: el tolemaico, el copernicano y el tychónico. El primero es el de Tolomeo, geocéntrico, con 12 cielos, de los cuales 11 son móviles y el último inmóvil, el empíreo. Las estrellas, los planetas, el sol y la luna giran todos alrededor de la tierra. Pero Clavigero dice que este sistema no concuerda con los fenómenos de la astronomía ni con los de la física; y añade que únicamente lo sostenían en su época unos pocos peripatéticos ignorantes.*

El segundo es el sistema de Copérnico, que es heliocéntrico. La tierra gira sobre su eje y en torno al sol. Clavigero asevera que este sistema no puede defenderse como tesis, porque: (i) parece oponerse a la biblia; (ii) la Santa Sede lo ha prohibido, y sólo ha permitido el libro de Copérnico con correcciones, mientras que había encarcelado a Galileo; (iii) también la Compañía de Jesús había prohibido esta doctrina. Pero añade que ni siquiera puede defenderse como hipótesis, porque parece contradecir los fenómenos. Por citar un caso, dice que, si el movimiento de la tierra sobre su eje fuera cierto, y se pusieran en camino dos hombres en sentido contrario (p. ej. uno de Valladolid a Pátzcuaro y otro a la inversa) tendría que llegar más pronto el que fuera de occidente a oriente, pero no es así. Además, no concuerda con la mezcla de movimientos simples que allí se componen. Argumentaciones parecidas aduce contra el movimiento de traslación. Y concluye que

le es más difícil entender el movimiento en este sistema que en los otros dos. Mas, como se ve, rechaza el sistema copernicano primero por autoridad, y luego por la razón y la experiencia, o lo que le parece que son los fenómenos que corresponden a éstas.

El tercero es el de Tycho Brahe, quien quiso compaginar los dos anteriores en uno que no contradijera ni la Biblia ni los fenómenos. Es geocéntrico, y en torno a la tierra giran la luna y el sol; pero alrededor del sol giran, a su vez, los planetas, como en un sistema heliocéntrico aledaño. Los tychónicos modernos han renovado y corregido ese sistema; por lo que Clavigero dice que, con esas reformas, concuerda con los fenómenos de la astronomía, pero no con la física, pues son excesivas las velocidades que se atribuyen a los astros, y además el Sol atraería hacia sí la Luna, impidiendo que girara alrededor de la Tierra. Aquí vemos a Clavigero rechazar el sistema de Tycho con argumentos de razón y experiencia (aunque muy discutibles), pero ya no de autoridad. Sin embargo, ve defectos en los tres sistemas, por lo que no se decide a defender ninguno. Parece esperar que se mejoren las hipótesis propuestas o que se encuentren otras nuevas. Por eso dice: "De lo dicho hasta aquí entenderás que ninguna de esas hipótesis es aprobada por nosotros; sin embargo, si de aquí en adelante se prueba alguna, procuraremos exponerla y fundarla nítidamente".[18]

Vemos, por tanto, el carácter todavía tímido y cauteloso, como ecléctico y de transición, que tiene la renovación o modernización de Clavigero. Y lo podemos llamar escolástico modernizado (con ese carácter de ecléctico), al igual que a Abad, Alegre

[18] F. X. Clavigero, *Physica particularis*, cap. 4; ms. 209 de la Biblioteca Pública del Estado, Guadalajara, Jal.

y los otros modernizantes, ya que, en primer lugar, no rompe completamente con la tradición ni con la autoridad, como se ve en el rechazo de Copérnico por la condena de la Iglesia; pero ya usa argumentos de experiencia y razón, como lo hace tanto con Copérnico, como con Tolomeo y con Tycho, al considerar que contradicen los fenómenos empíricos de la astronomía, y al argumentar en ese sentido. La modernización es, entonces todavía lenta, pero ciertamente es ya segura, y al amparo del pensamiento tradicional, la escolástica.

8. Gamarra

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos nace en Zamora, Michoacán, el año de 1745. Comienza sus estudios en el Colegio de San Ildefonso, de México, en el que aprende las humanidades con los jesuitas. La filosofía y la teología las estudia en el Colegio de San Miguel el Grande, que tenían los padres del Oratorio de San Felipe Neri, congregación a la que ingresa y en la que se ordena sacerdote. En 1767 viaja a España e Italia, como procurador de su congregación; se doctora en cánones y se abre a la influencia de la modernidad. En 1770 enseña filosofía en el Colegio de San Miguel. Allí despliega su docencia de las ideas modernas, la cual le trajo varios sinsabores con las autoridades religiosas. Muere muy joven, antes de los cuarenta años, en 1783. De él extractamos una parte del tomo 2 de sus Elementos de filosofía moderna, *publicados en 1774.*[19]

Tenemos en Gamarra un paso más allá de Clavigero en el proceso de modernización de la enseñanza

[19] Cf. J. B. Díaz de Gamarra, *Elementa Recentioris Philosophiae*. Mexici, Apud licenciado D. Joseph a Jauregui, 1774, t. II.

científica y filosófica en la Nueva España. Al ver la exposición que Clavigero hace de los sistemas del mundo, hemos constatado que, aun cuando rechaza el sistema tolemaico, no se atreve a adoptar el copernicano, y ni siquiera el tychónico, que había sido de alguna manera concordado con la enseñanza de la Iglesia. Más bien se abstiene de optar por alguno, alegando que no han sido suficientemente probados ninguno de ellos. En cambio, Gamarra ya acepta el sistema copernicano. Primeramente expone los rasgos esenciales de los tres sistemas, después de lo cual pasa a enjuiciarlos. En su juicio crítico de los mismos dice que el copernicano es, como hipótesis explicativa de los fenómenos, más adecuado que los otros dos. A veces argumenta más por el lado de la física que de la astronomía, para dar razón de los movimientos que tienen que hacer los astros. Pero también reconoce que da buena cuenta del sitio y la disposición de los cuerpos celestes. Es el sistema más coherente y simple.

En cuanto a las dificultades con la Sagrada Escritura por parte del sistema copernicano, Gamarra hace una inteligente utilización de los argumentos de Muratori y de Serry. Esas dificultades fueron las que más detuvieron a Clavigero, y ahora Gamarra —sirviéndose de esos dos autores— alcanzó a superarlas. En efecto, siguiendo a Muratori, alega que no es posible tomar las frases de la Escritura en sentido completamente literal, dado que se dirigían al pueblo de una manera adaptada a él, sin contener en sí mismas ninguna intención científica. Por ello no pueden invocarse esos pasajes de la Biblia en contra de una hipótesis de la ciencia. Y, siguiendo a Serry, alega que, en ese caso, también hay muchos pasajes bíblicos que irían en contra de la hipótesis de Tolomeo, algunos de los cuales cita (por ejemplo, dos

pasajes en los que se habla de los goznes de la tierra, lo cual implicaría que se mueve; uno de I Reg., *2: "Del Señor son los goznes de la Tierra", y otro de* Prov., *8: "Aún no había hecho la Tierra y los ríos, y los goznes del orbe de la Tierra", o de* Job, *9, 6: "Dios mueve a la Tierra de su lugar"). Lo que sí aclara Gamarra es que toma el sistema de Copérnico y Galileo no como algo invariablemente válido y categórico, sino como algo hipotético, como hipótesis para explicar los fenómenos; lo cual era precisamente el sentido que iba tomando la ciencia moderna, de ser hipotética, a diferencia de la aristotélica, que buscaba la apodicticidad.*

9. Alegre

Francisco Xavier Alegre nació en Veracruz en 1729; estudió la filosofía en el Colegio de San Ildefonso, de Puebla; fue después a México a estudiar ambos derechos; y volvió a Puebla a cursar, dentro de la Compañía de Jesús, la teología. Enseñó ciencia, literatura y teología. Estuvo en Cuba; en Mérida enseñó derecho. Regresa a la capital, donde le sorprende la expulsión de 1767. Va a Bolonia, donde muere en 1788. Un año después de su muerte, se publicaron sus célebres Instituciones Theologicae.[20]

De él seleccionamos textos pertenecientes al tratado sobre las leyes, i.e. *el libro VIII de sus* Instituciones teológicas. *Muestra un excelente conocimiento de las fuentes de la filosofía del derecho, así antiguas como patrísticas y escolásticas, pero también de las modernas (en ese libro sobre las leyes cita, entre otros, a Puffendorf, Grocio, Montesquieu, Leibniz,*

[20] Cf. F. X. Alegre, *Institutionum Theologicarum libri XVIII*. Venetiis, Typis Antonii Zattae, 1789.

Hobbes, Thomasius, Heinecio y Locke). Aun cuando fue uno de los promotores de la filosofía moderna en México, discute mucho a los autores de la modernidad, sobre todo cuando no coinciden con sus creencias religiosas (aunque ya no tanto si no coinciden con sus ideas filosóficas). Es fundamentalmente un escolástico modernizado.

En el texto que hemos elegido, habla acerca de la noción general de la ley. Como las leyes positivas son las que más nos hacen percatarnos de la existencia de la ley, Alegre busca la esencia de la ley en general a partir de la ley positiva. El escolasticismo de base que profesa Alegre (a pesar de su espíritu moderno) se ve en su misma definición de la ley, que está basada en la que da Santo Tomás en la Suma teológica.[21] *Corre así: "La ley es el precepto común en vistas a la utilidad pública, promulgado por aquel que tiene el cuidado de la comunidad".*[22] *Para exponernos la naturaleza de la ley, explica paso a paso esa definición.*

Dice que es un precepto común, para diferenciarlo del mandato, del estatuto y del pacto, y para señalar su carácter obligatorio, y no de consejo. Para esa explicación se basa en el De Cive *de Hobbes. Pero restringe bien la postura de éste en cuanto al fundamento de la ley, pues para aquél era preponderantemente la voluntad del legislador, mientras que Alegre sigue bien a Santo Tomás, para quien era la razón —y no tanto la voluntad— de éste la que fundamentaba la ley, de modo que no pueda legitimarse ningún despotismo. Incluso Alegre dice que Hobbes se inspiró en Santo Tomás, sólo que un tanto confusamente.*[23] *La ley tiene que ser conforme a la recta*

[21] Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90. a. 3; c.
[22] F. X. Alegre, *op. cit.*, p. 6.
[23] Cf. *ibid.*, p. 7.

razón práctica moral, y no proceder sólo de la voluntad.

Dice que la ley ha de ser en vistas a la utilidad pública, que es el bien común, y el bien es lo mismo que el fin. Así como la razón teórica tiene a los principios como determinantes, así la razón práctica tiene como determinantes a los fines. Con ello se volvería injusta una ley que no fuera hacia el bien y, más precisamente, hacia el bien común, no hacia el interés privado. Para ser justa, la ley tiene que mandar cosas justas y de manera justa. Confronta en esto a Grocio con Puffendorf, y prefiere al primero, pero aún más a los autores clásicos y escolásticos, para declarar que también en cuanto al modo la ley tiene que ser justa, y no sólo en cuanto al contenido, pues la circunstancia varía, y, aunque una cosa sea buena, no es justo mandarla en ciertas circunstancias de tiempo o de lugar (p. ej. mandar la austeridad en tiempo en que el pueblo necesita alimentarse).

Dice que la ley tiene que ser dictada sólo por aquel que tiene el cuidado de la comunidad, porque —como se apuntó— es un precepto, y sólo puede preceptuar quien tiene la postestad para ello, pues de otro modo no habría obligatoriedad. Y la potestad del legislador es doble: (i) directiva, basada en la sabiduría del preceptor y la honestidad de la cosa preceptuada, pero ésta sólo llega al consejo, no a la ley; (ii) coactiva, basada en la fuerza para obligar a obedecer, por la pena y el castigo, y ésta sí alcanza para constituir ley.[24] *Las dos se necesitan, pero la primera no es suficiente, sólo lo es la segunda. Con la primera se hace fuerza a la conciencia y la coactiva lo hace utilizando incluso la violencia. Es legislador o preceptor el que está a la cabeza, sea el gobierno*

[24] Cf. *ibid.*, p. 10.

democrático —con muchos legisladores—, aristocrático —unos pocos, selectos—, o monárquico —uno sólo.

Dice que la ley tiene que ser suficientemente promulgada, porque sólo obliga lo que se conoce. De otro modo se alegaría ignorancia inculpable. Por eso la ley debe ser promulgada de modo público y solemne. Esto significa que basta que sea enunciada a los principales, los cuales tienen que difundirla a los demás. Alegre sigue a los tomistas, y discute a Suárez y a algunos modernos,[25] *quienes querían que se añadiera que la promulgación debe incluir voluntad de obligar perpetuamente —lo cual le parece excesivo a Alegre.*

Es función de la ley normar o conducir los actos humanos. Estos pueden ser buenos, malos e indiferentes. La ley ha de mandar los buenos, prohibir los malos y permitir los indiferentes según convenga al bien común. Incluso los malos pueden permitirse si al bien común conviene, p. ej. las meretrices (para evitar violaciones de doncellas). Y el incumplimiento debe siempre castigarse. Por ello los actos de la ley son cuatro: "mandar, prohibir, permitir y castigar".[26] *Aunque a veces se añade el premiar y aconsejar, no son actos propios de ella.*

Ese concepto de la ley en general puede dividirse en ley natural y ley positiva. La ley natural era la que reflejaba la moralidad ínsita en la naturaleza humana. Cuando se aludía a ella como en la mente de Dios, era llamada ley eterna. La ley positiva es la impuesta por los legisladores. Por eso puede ser divina y humana, según la imponga Dios o el hombre.

[25] Cf. *ibid.*, p. 11.
[26] *Ibid.*, p. 12.

10. Conclusión

Se ve una extensa gama de filósofos en el siglo XVIII mexicano. El trasfondo es la escolástica, que sigue como formación de base, y como lo que la Iglesia autoriza y protege. La modernidad entra siguiendo varios pasos de un proceso; pero no llega a ser exclusiva, aunque llegue a ser predominante. La escolástica aparece siempre de algún modo como fondo, o bien una escolástica que repele a la modernidad, o bien una escolástica modernizada. Ni siquiera al final del siglo se encuentra un pensamiento moderno totalmente alejado de la escolástica. *Así, la escolástica se muestra todavía muy entera y firme en Eguiara. Se defiende también en Cigala y en Coriche, aunque estos dos tienen ya un conocimiento bastante pasable de los modernos —sobre todo Cigala—, sólo que les sirve únicamente para atacarlos. La modernización de Gallegos es tímida y bastante superficial, a través de Goudin, lo cual representa mucho retraso aún. La pugna por combinar la escolástica con la modernidad de modo que produzcan una síntesis armoniosa se encuentra en los jesuitas Abad, Alegre y Clavigero. Se quiere hacer un equilibrio ecléctico, pero parece salir favorecida la escolástica. Pero ya se favorece a la modernidad, dentro de ese eclecticismo, por ejemplo en Gamarra (y podríamos añadir al jesuita Guevara y Basoazábal), donde la filosofía moderna llega a ser preponderante. Tal vez la modernidad sólo llega a ser exclusiva en la filosofía natural de Alzate* [27] *y su círculo, o, más bien, ya a principios*

[27] Cf. B. Navarro, "La cima de la Ilustración: Alzate", en el mismo, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*. México, UNAM, 1983 (reimpr.), pp. 177-179; J. L. Peset, *Ciencia y libertad. El papel del científico ante la Independencia americana*. Madrid, CSIC, 1987, pp. 84 ss.

del siglo XIX, en autores como José Antonio Rojas, un pensador completamente materialista, es decir, ya sin rastros de escolástica, que reporta Pablo González Casanova, según unos documentos de la Inquisición. [28]

MAURICIO BEUCHOT

[28] Cf. P. González Casanova, *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia.* México, SEP, 1986 (la 1a. ed. es de 1958), pp. 151 ss.

FILÓSOFOS MEXICANOS DEL SIGLO XVIII

JUAN JOSÉ DE EGUIARA Y EGUREN

De las DISERTACIONES MEXICANAS SELECTAS (1746) [1]

Sección IV

Propone la esencia metafísica de Dios

43. Recordando las cosas que hicimos notar para el planteamiento de la cuestión y para la comprensión de los términos, ya desde la sección 1, [y] para no detenernos a referir las opiniones de otros, brevemente digo, en primer lugar: La esencia metafísica de Dios no consiste en el agregado de todos los atributos ni en el cúmulo de todas las perfecciones simplemente simples, o que no comportan ninguna imperfección, las cuales [perfecciones] están en Dios; ni tampoco en el predicado próximamente intelectivo o próximamente volitivo, ni en la misma intelección o volición actuales, ya se tomen separada o simultáneamente, ni finalmente en la infinitud, aun la radical. Así [piensan] los doctores que se han de alabar en la siguiente conclusión. Se prueba la primera parte, pues las personalidades divinas, miradas metafísicamente y por nuestra razón, o son perfecciones

[1] J. J. de Eguiara y Eguren, *Selectae Dissertationes Mexicanae ad Theologiam tribus tomis Distinctae,* Mexici, Typis Viduae D. Josephi Bernardi de Hogal, 1746, t. I; trad. y notas de Mauricio Beuchot.

simplemente simples, como algunos propugnaron, o al menos no dicen ninguna imperfección, como todos confiesan. Pero la esencia metafísica de Dios no puede consistir en esas personalidades. Luego tampoco en el cúmulo etcétera. Se prueba la menor: la esencia metafísica de Dios es común a toda la Trinidad, según los Padres aducidos en la sección anterior, los cuales, ya que de otra manera indicarían la comunidad que se encuentra en la esencia divina, y no se podrían entender [como hablando] de la [esencia] física teológica, según vimos, deben tomarse [como hablando] de la [esencia] metafísica, ya que no hay por qué se coarten a la [esencia] física filosófica. Pero las personalidades, miradas metafísicamente y por nuestra razón, no son comunes a toda la Trinidad, puesto que cualquiera de ellas, según el concepto metafísico, es opuesta e incomunicable a la otra; luego...

44. Se prueba la mayor: todas y cada una de las personalidades divinas son un [solo] Dios; pero no serían así si la esencia metafísica de Dios no fuese común a toda la Trinidad; luego... Se prueba la menor: si la esencia metafísica de Dios no conviniera a ninguna de las personas, ninguna de ellas sería Dios, como es evidente; luego, si no conviniera a todas y cada una de las personas divinas, no serían Dios todas y cada una de ellas. Pero no ser común a las tres es no convenir formalísimamente a todas y cada una; luego... Persuade de ello además, para esta parte, la misma razón que, para la segunda, someto contra los Padres Amicus, Muniessa, Aranda y otros seguidores del Eximio.[2]

45. En efecto, los atributos divinos son propiedades metafísicas o accidentes lógicos de la esencia meta-

[2] Se daba el título de "Doctor Eximio" a Francisco Suárez.

física; pero los accidentes lógicos o propiedades metafísicas de la cosa no son formalmente la misma esencia metafísica, de la que más bien se distinguen; aun cuando nacen de ella como de su raíz, o son probadas por ella como por un *a priori* metafísico; luego los atributos divinos no son la esencia metafísica de Dios, la cual, por ello, no puede consistir en el cúmulo de ellos. La mayor es patente, ya porque a cualquier esencia metafísica deben asignarse propiedades metafísicas, pero, además de los atributos, no puede haber otras en Dios; ya porque, aun cuando concediéramos al Padre Gormaz que las relaciones son de ese modo propiedades y accidentes lógicos, sin embargo, el común sentir de los teólogos asevera lo mismo de los atributos o perfecciones absolutos; más aún, así hablan los Santos Padres. En efecto, el Damasceno, en el lib. I *De fide*, cap. 4, dice: "Si dices [que es] bueno, sabio, justo, o cualquier otra cosa, finalmente, no dices la naturaleza de Dios, sino cosas aledañas a la naturaleza." Cirilo Alejandrino, lib. 11 *Thes.*: "Por tanto, no todas las cosas que se dicen de Dios, y están en Dios, significan la substancia; por tanto, queda que en la voz y en el modo de hablar digamos que son accidentes, porque sólo los entendemos como accidentes."

46. Responderás con los antes citados que esos atributos son perfecciones extraesenciales, que por su género abstraen de la substancia o del accidente, como la sabiduría, la justicia, etcétera, que en las cosas creadas son realmente accidentes, [y] en Dios realmente substancia; a diferencia de las cosas que por su género son substancia, como intelectivo, viviente, etcétera, que dondequiera que se encuentren son substanciales; y, además, no todos los atributos divinos se dicen extraesenciales, sino algunos, y ellos cierta-

mente en cuanto considerados por su género, más no en cuanto contraídos a Dios. En contra de ello, también aquellas perfecciones que por su género son substanciales, y tanto en las creaturas como en Dios son realmente substancia, como viviente, intelectivo, volitivo, las radicales y semejantes son en Dios extraesenciales, o accidentes lógicos, o propiedades metafísicas; luego . . . Se prueba el antecedente: según el Damasceno, en el lugar citado: "Cualquier cosa que por la teología afirmativa decimos de Dios no insinúa su naturaleza, sino las cosas que están aledañas a ella." Pero por la teología afirmativa no sólo decimos que Dios sabe, quiere, castiga y otras cosas por su género extraesenciales, sino también que es radicalmente volitivo, intelectivo, viviente, y otras cosas por su género esenciales, como de *viviente* lo insinúa el Angélico Doctor,[3] en este punto, q. 12, art. 2. Luego . . .

47. Si a causa de esto dices, con los Padres Ribadeneyra, Ulloa y otros, que la esencia metafísica de Dios consiste en este concepto: *el ente pleno de toda perfección simplemente simple,* en el que no se incluye cada uno de los atributos bajo la razón determinada de la inmensidad, la eternidad, etcétera, sino bajo la común de la *perfección simplemente simple,* en contra de ello: esta explicación deja inexplicada la esencia metafísica de Dios. Se prueba: siendo ella la esencia metafísica de Dios, ni expresa formalmente todas las perfecciones divinas simplemente simples, ya que ellas formalmente tomadas expresan sus razones determinadas, como los mismos adversarios lo confiesan, ni expresa formalmente alguna perfección simplemente simple, ya que al

[3] "Doctor Angélico" se llamaba a Santo Tomás de Aquino.

gozar de toda perfección no es formalmente una perfección distinta de todas ellas, la cual, como es patente, es una quimera; luego sólo expresa radical o exigitivamente todas las perfecciones. Pero esto es dejar inexplicada la esencia misma, siempre que esto es lo que buscamos: qué es aquello que contiene o expresa radicalmente toda perfección simplemente simple. Luego . . .

48. Pruebo la tercera parte del aserto contra Compton y otros (omitidos otros fundamentos eficaces que enérgicamente propone Municssa, disp, 5, sect. 4): intelectivo y volitivo son propiedades metafísicas de la esencia divina; luego no la constituyen. Se prueba el antecedente con el Damasceno, lib. 9 *De fide,* cap. 13, quien llama a las *voluntades de Cristo,* una de las cuales es divina y la otra humana, *propiedades de las naturalezas* [divina y humana]; pero la voluntad divina no es propiedad física, en cuanto realmente identificada con la naturaleza misma; luego es propiedad metafísica. Y, ya que el intelecto comporta el mismo modo, intelectivo y volitivo son propiedades metafísicas y no la esencia. Además, o intelectivo y volitivo precisamente como tales constituyen la esencia metafísica de Dios, o como contraídas al ser divino. No lo primero, porque así son predicados comunes a Dios y a las creaturas. Tampoco lo segundo, porque más bien ese predicado contractivo será diferencial, pero intelectivo y volitivo serán genéricos. Finalmente, esta [proposición] causal es mala: "Dios es, y es inmenso, bueno, etcétera, porque puede entender y amar", mientras que es verdadero que "Dios se ama y se entiende, porque es, y porque es bueno y perfecto". Pero esa causal sería correcta si la esencia metafísica de Dios consistiera en lo intelectivo y lo volitivo; luego . . .

49. Pruebo la cuarta parte y, además de las razones últimamente insinuadas contra los propugnadores de lo *intelectivo* y lo *volitivo*, las cuales también militan aquí, arguyo tanto contra el Maestro Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, Gonet y otros que propugnan la sola intelección actual, como contra los Padres Zúñiga y Martín Pérez, que añaden la volición actual, basándome en santo Tomás, en el lugar citado, q. 14, quien dice: "Después de la consideración de las cosas que pertenecen a la substancia divina, queda considerar sobre las que pertenecen a su operación. Primero trataremos de la ciencia y la voluntad; pues el entender está en el inteligente, y el querer en el deseante, etcétera." Luego entender en acto y querer en acto son operaciones consiguientes a la esencia. Luego no la constituyen. Y en la q. 26, a. 2, ad 1, responde el mismo santo doctor Angélico que "Dios es feliz según su esencia, mas la felicidad no le conviene según la razón de la esencia, sino más bien según la razón del intelecto." Luego el intelecto en acto (del cual se habla aquí) no atañe a la razón metafísica de la esencia.

50. Se da la razón [de ello], tanto porque la operación sigue al ser, y la intelección y la volición divinas son operaciones, según santo Tomás, luego siguen al ser de Dios; como porque la intelección no puede ser el primer inteligible, pero la esencia metafísica de Dios es el primer inteligible; luego la intelección no puede ser la esencia metafísica de Dios. Se prueba la mayor: la intelección directa es anterior en el concepto a la refleja, pues se llama refleja la que supone a la directa; pero si la intelección fuera el primer inteligible, la intelección directa no sería anterior en el concepto a la refleja, de otra manera, sería

anterior a sí misma; luego... Se prueba la última parte de lo relativo a la infinitud radical, contra el P. Rhodes, pues ésta supone en Dios otro predicamento de donde se pruebe como *a priori;* pero la esencia metafísica no supone ninguno de donde así se pruebe; luego... Se prueba la mayor, porque la infinitud radical se prueba como *a priori* por la aseidad,[4] según resultará patente en la explicación de nuestra opinión, la cual aduzco en seguida.

51. Digo, en segundo: La esencia metafísica de Dios ha de constituirse por el predicado *ser por sí* y en *ejercicio* o, lo que es lo mismo, por *el ente que existe actualmente por sí;* más aún, de modo que la misma existencia actual por sí sea la esencia metafísica de Dios. A favor de la aseidad militan muchos doctores, a saber, los Maestros Báñez, Álvarez, Vázquez, Basilio de Lyon, Estio, Izquierdo, Viva, y otros además de ellos. En cambio, a favor de la aseidad que expresa la misma existencia actual, en cuanto es constituida por nosotros, están los Padres Ortega, Haulnoldo y, entre los escotistas, Durando, a quienes favorecen Mastrius, Smifing, Tannerus, [véase] Valencia, t. 1, disp. 1, q. 3, punct. 4; el Doctor Eximio, lib. 1 *De Essentia,* cap. 2; el doctor Sutil[5] en 1, dist. 2, n. *Ex hic ad q.,* y el Angélico aquí, q. 3, a 4. Más aún, esta verdad parece altamente fija ya desde hace tiempo en las mentes de las gentes; pues, como refiere Eugubino, fue solemne entre los egipcios escribir en los templos de Dios el emblema aquel: "Yo soy lo que fue, lo que es y lo que habrá de ser."

[4] La aseidad es la propiedad de ser completamente por sí *(a se)*, cosa que sólo pertenece a Dios.

[5] "Doctor Sutil" era el nombre que se daba a Juan Duns Escoto.

52. Se prueba, en primer lugar: la razón significada por el nombre es, según Aristóteles, en el IV de la *Metafísica,* la definición de la cosa y su esencia substancial metafísica; pero la razón significa por el nombre "Dios" es el predicado de ser por sí en acto y en ejercicio; luego... Se prueba la menor: la razón significada por el nombre "Dios" es la que Dios expresó, definiéndose a sí mismo y declarando su nombre a Moisés, en *Éxodo,* 3: "Yo soy el que soy. Esto dirás a los hijos de Israel: El que es me envió a vosotros." Pero esta razón es el predicado ser por sí en acto y en ejercicio, según el decir de S. Atanasio, en el *Discurso contra los ídolos:* "La razón de Dios es el mismo ser". Y el Nacianceno: "La esencia de Dios es su mismo ser." Y un Padre antiguo en la *Catena* de Lippomanus: "Esa voz 'el que es' significa la realidad de Dios, no el nombre. El que es, esto es, el que por sí es, quien de ninguno recibe el ser." S. Jerónimo en el cap. 3 de la *Ejíst. a los Efesios*: "¿Acaso sólo Dios era y las demás cosas no eran? Ciertamente existían los ángeles, el cielo, la tierra, los mares y el mismo Moisés, a quien Dios hablaba, e Israel y los egipcios. Y ¿cómo el nombre común de la substancia lo vindica Dios como propio para sí? A causa de que, para que las demás cosas sean, reciben el beneficio de Dios; en cambio Dios, quien siempre es, ni tiene principio en algún punto, y Él mismo es su origen y la causa de su substancia; no puede entenderse que tenga otra cosa por la que subsista." He ahí donde el santo doctor llama a ese ser *propio de Dios,* el cual no es propio de las creaturas existentes, como la tierra, el mar, etcétera, mientras que por ellas es tenido en ejercicio, y no es tenido por ellas de por sí; pero el ser que no es propio de las creaturas existentes, mientras que por ellas es tenido en ejercicio y no es tenido por sí, es el ser actual-

mente existente, porque, aun cuando existan en acto, no existen así por sí; luego el ser que nombra lo propio de Dios es "el ser por sí actualmente existente".

53. Se prueba, en segundo lugar: la esencia metafísica de cualquier cosa es aquello que la constituye de tal manera en sí, que la distingue de todo lo que no es ella realmente (a menos que se pruebe la distinción virtual entre lo constitutivo y lo distintivo de la cosa, a saber, donde la distinción real de la cosa respecto de las otras únicamente surge de la oposición, como diremos en el Tratado de la Trinidad) y en sí suficientemente constituye el fundamento y la raíz de sus propiedades o accidentes metafísicos. En efecto, donde estas dos cosas se encuentren, la cosa constituida será distinta, tanto de todo lo que no es ella misma realmente, como de lo que no es ella misma formalmente, a saber, de sus atributos o propiedades. Y "el ente por sí actualmente existente" distingue de todo lo que no es él mismo realmente, y en sí constituye el fundamento y la raíz de sus propiedades o accidentes metafísicos; luego... La primera parte de la menor es clara, porque ser por sí actualmente existente, a ninguno que no sea Dios puede convenirle; y por ello el santo Nacianceno lo enseña cuando dice: "¿Qué es aquello en lo cual puede percibirse la diferencia de la naturaleza divina y de las cosas que están conformadas a la divinidad? Lo percibirás en que la naturaleza de Dios es increada, mientras que la de los hombres es por creación; y después de esa distinción se siguen otras cosas."

54. Se prueba la segunda [parte]: tanto por san Bernardo, alegado arriba, diciendo más atrás, en el lib. *De confid.*, 6: "Si lo bueno, si lo grande, si lo feliz, o lo sabio, o cualquier otra cosa tal dijeras

de Dios, en esta palabra se instaura el que es", como por san Dionisio, lib. 5 *De divin. nominibus:* "Por el mismo ser, como anterior, a los otros bienes de Dios, el mismo Dios es celebrado". Donde, como no puede hablar de anterioridad física, es necesario que se entienda de la metafísica, que el mismo ente que existe por sí, por sí la tiene en relación a las demás cosas divinas. Como [también se prueba] por la razón, porque del ente por sí actualmente existente se infieren en legítima consecuencia todos los demás predicados divinos; pero que la esencia metafísica es el fundamento y la raíz de sus propiedades metafísicas, consiste en que de ella los demás predicados de la cosa se infieran en legítima consecuencia (pues no hablamos aquí de raíz o principio virtual, rechazado en otra parte por nosotros, y fuera de la mente de los doctores en cuanto a esta cuestión); luego... Se prueba la mayor: Dios es como *a priori* ilimitado, porque existe por sí; pues nadie es limitado por él mismo, como, al contrario; por ello la creatura es limitada, porque es por otro, del que tiene un ser limitado; pero ser ilimitado es gozar de toda perfección; luego por ello como *a priori* goza Dios de toda perfección, porque existe por sí.

55. Además, cada uno de los predicados de Dios es inferido como *a priori* por razón del ser por sí en acto y en ejercicio. La *simplicidad,* porque el ente por sí que existe en acto no está en potencia para ser y no ser; luego es acto puro que excluye el poder no ser, en lo cual está asentada la simplicidad. De otra manera, el ente que existe por otro es potencial, ya que puede ser o no ser; luego el ente que existe por sí excluye la potencialidad. Finalmente, el ente por sí que existe en acto es la plena suficiencia para sí; luego no necesita de partes distintas de él, lo

cual es ser simple. La *unidad*, porque el ente existente y que no se basta para existir no puede ser solo, ya que infiere otra cosa de la que necesita para existir; luego el ente que se basta para existir en acto es solo o uno. La *ciencia* y el *amor*, porque la plena suficiencia para sí da la plena felicidad; pero ésta dice *ciencia* y *amor;* luego... La *omnipotencia*, porque la plena suficiencia para sí es también la plena suficiencia de lo demás; luego puede las otras cosas. Discurre de modo parecido respecto de los demás predicados. Se confirma: el ente por sí que existe en acto es la primera razón que se concibe en Dios, contrayendo las razones superiores, comunes al hombre y al bruto; pero la razón primera no radica en otras cosas, más aún, ella misma es la raíz de los otros predicados; luego el ente por sí que existe en acto no radica en otro, sino que es el fundamento y raíz de las otras cosas que están en Dios. Pero ya que tal vez alguien responderá que esta primera razón en Dios es ciertamente el ente por sí, mas no existente en acto, para que adquiera nervio esta solución y se aclare más nuestra aserción,

56. Se prueba, en tercer lugar, *ad hominem*, contra los que establecen la esencia metafísica de Dios en el ente por sí, en cuanto se contradistingue de la existencia actual; el ser que tiene que ver con algún tiempo, ya presente, ya pretérito, ya futuro, es en acto y en ejercicio existente en las cosas; pero el ser por sí, constitutivo de la esencia metafísica de Dios, tiene que ver con algún tiempo, más aún, con todo tiempo; luego... La mayor es cierta, porque el ser puramente posible prescinde de todo tiempo. Se prueba la menor: el ser por sí, constitutivo de la esencia metafísica de Dios, es el ser que Dios mismo expresó como suyo propio en el *Éxodo*, 3:

"Yo soy el que soy, el que es". Pero este ser, en cuanto expresado por Dios, tiene que ver con el tiempo, como es enseñado a los niños en los primeros rudimentos de la gramática, más aún, tiene que ver con, y abarca, todos los tiempos, según san Justino en *Cornel.*, allí junto al texto de *Apocalipsis:* "Por aquel que es, que era y que vendrá". Luego . . .

57. La conclusión es probada por otros de este modo: predicado el ente por sí, se excluye formalmente la contingencia y el no ser simplemente de aquel de quien es el ente por sí; pero el simple no ser de cualquier cosa sólo se excluye formalmente por el simple ser del mismo, o por el ser en acto y en ejercicio, ya que el ser es existir; luego el predicado del ente por sí es formalmente ser en acto o existir. La menor es patente, porque el simple no ser de la cosa es la carencia formal de la existencia de la misma, ya que se dice que una cosa es simplemente cuando existe en acto, y que simplemente no es cuando no existe en acto; pero la carencia formal de la existencia de la cosa sólo se excluye formalmente por la existencia misma. Se prueba la mayor: el predicado del ente por sí es formalmente la imposibilidad de que no exista lo que es el ente por sí; luego formalmente excluye la contingencia y el no ser simplemente de aquello que es el ente por sí. Pruebo la consecuencia, habiendo de probar después el antecedente. La imposibilidad formal de no existir es la negación formal y necesaria de la negación de la existencia; pero la negación formal y necesaria de la negación de la existencia es formalmente la misma existencia positiva, actual y necesaria; porque la negación de la negación de cualquier cosa es formalmente algo positivo opuesto a la negación de sí; como la negación de la negación de la

existencia de Pedro es formalmente la misma existencia de Pedro; luego... Pruebo ahora el antecedente de más arriba: aunque la posibilidad intrínseca de existir pueda concebirse en acto primero y en acto segundo, y pueda ser tanto aptitudinal como formal actual, sin embargo, la imposibilidad intrínseca siempre es actual y formal, nunca en acto primero o aptitudinal; luego si el predicado del ente por sí es la imposibilidad de no que no exista aquello que es el ente por sí, es formalmente tal imposibilidad. Se prueba el antecedente: la imposibilidad intrínseca es la repugnancia necesaria de aquello a lo que pertenece la imposibilidad pero tal repugnancia intrínseca es imposibilidad formal; ¿quién la llamará, entonces, aptitudinal? Luego...

58. Finalmente, la aserción es probada por nosotros [así]: la existencia de Dios no puede concebirse como propiedad o pasión que lógica o metafísicamente dimane de la esencia; pero, si no fuera formalmente la esencia misma, así debería concebirse; luego... Se prueba la mayor: para que algo se con-conciba dimanando lógica o metafísicamente de la esencia, debe concebirse la esencia como lo primero de la noción, como principio lógico o metafísico de aquello de lo que ella misma dimana; pero no puede concebirse la esencia como anterior a la noción de la existencia, como principio lógico o metafísico de la misma existencia, o de otra propiedad; luego se prueba la menor: lo que no existe física y realmente no puede ser principio de algo; luego lo que no existe lógica o metafísicamente no puede ser principio de algo; luego lo que no existe lógica o metafísicamente no puede ser principio lógico o metafísico; pero la esencia como de noción anterior

a la existencia no existe lógica o metafísicamente. Luego la esencia como aquello anterior no puede etcétera. Mas, porque todas estas cosas se hagan más claras que los argumentos de los contrarios, comencemos por estas cosas que militan contra la existencia actual; después se verán todas las otras cosas contra el ente por sí y por los demás modos de opinar.

59. De lo dicho inferirás que la *eternidad*, estrictamente hablando, no se distingue formalmente de la *esencia metafísica de Dios*, sino que es formalmente esta misma esencia. Primero, porque, como lo probamos, *el ser por sí*, señalado por Dios mismo con aquellas palabras: "Yo soy el que soy. El que es me ha enviado", es la esencia metafísica de Dios; pero este *ser por sí* es formalmente la *eternidad* de Dios; luego... Se prueba la menor con el claro testimonio de san Agustín en *De vera religione*, c. 49. quien escribe al final: "Pero nada pasó en la eternidad y nada sucederá, porque también lo que pasó dejo de ser, y lo que será todavía no comienza; mas la eternidad sólo es, y no fue, como si ya no fuera, ni será, como si aún no fuera. Por lo cual, ella sola verdaderamente pudo decir a la mente humana: 'Yo soy el que soy', y de ella verdaderísimamente se podía decir: 'El que es me ha enviado' ". En segundo lugar, sólo la eternidad verdaderísimamente pudo decir y dijo "Yo soy el que soy"; mas, el que dice: "Yo soy el que soy" es Dios mismo según la esencia metafísica, como vimos; luego Dios según esta esencia es la misma eternidad. En tercer lugar, la esencia metafísica de Dios es la misma *existencia por sí* determinada a corresponder necesariamente a toda duración, ya imaginaria, ya real, pretérita, presente y futura, como dijimos arriba

con los [santos] padres. Pero la determinación a corresponder necesariamente a toda duración dicha es formalmente la misma eternidad; luego...

60. Inferirás además que la *eternidad,* estrictamente hablando, no es *atributo de Dios.* Porque la misma esencia metafísica de Dios no puede ser un atributo. Mas la eternidad es formalmente la misma esencia metafísica de Dios, según lo dicho; luego... Inferirás, finalmente, que si los padres a veces llaman atributo a la eternidad, o dicen que se distingue de la esencia de Dios, o que dimana de ella, hablan en *sentido laxo,* distinguiendo sólo lo explícito de lo implícito, y lo constitutivo de lo constituido, al modo en que el *animal racional* se distingue de *hombre,* al que constituye formalmente.

Sección V

Resuelve los argumentos que militan contra la segunda conclusión

61. Objetarás, en primer lugar, a partir de santo Tomás, en I [*Sententiarum*], dist. 19, q. 2, art. 1, ad 1, allí [donde dice]: "La esencia divina, según el intelecto, es anterior a su ser", y en el cuerpo del art. 2: "El ser divino es lo mismo que aquello de lo que es acto; pero difiere sólo por la razón"; mas en la frase de santo Tomás el ser es la existencia; luego la existencia no es de manera formalmente metafísica la esencia divina. Además, según Boecio: "Todo lo que es participa de aquello que es el ser, para ser; y también participa de otro para ser algo"; luego todo ente tiene por otro el ser o existir, y por otro la esencia, la cual, por ello, tampoco en Dios

será formalmente la misma existencia. Se confirma, en primer lugar: la cuestión del *si es* en cualquier cosa se distingue de la cuestión del *qué es*. Pero si la existencia perteneciera a la quididad de Dios, no se distinguiría de esta cuestión en Dios; luego... En segundo lugar, distinguimos algunas perfecciones en Dios porque las encontramos distintas en las creaturas; pero en éstas distinguimos por nuestra razón la esencia de la existencia; luego...

62. Distingo, en primer lugar, el texto de santo Tomás: "la esencia etcétera" es anterior *lógicamente,* lo concedo, porque, ya que vale la consecuencia: "existe, luego puede existir", se considera de manera lógica la potencia antes que el acto; *metafísicamente,* lo niego, porque, ya que la misma esencia divina es formalmente imposibilidad de no existir, no puede ser metafísicamente anterior a la misma existencia formal, como lo hice ver en la prueba. De manera semejante distingo lo segundo: difiere por la razón, *como acto lógico respecto de la potencia lógica,* lo concedo; *como acto metafísico respecto de la potencia o raíz metafísica,* lo niego, y [también niego] la consecuencia. Pues tampoco pretende santo Tomás que la existencia de Dios se relacione como acto sobreañadido a la esencia metafísica de Dios, ya que en el mismo libro de las *Sentencias,* dist. 8, art. 1, en el cuerpo, había dicho: "Pero en Dios su mismo ser es su quididad; y por ello el nombre que se toma del ser es su nombre propio, como el nombre propio del hombre, que se toma de su quididad". Mas la quididad de la cosa no puede sobrevenir a la esencia ya constituida metafísicamente. A lo que se añade de Boecio, distingo el antecedente: todo lo que es *por participación,* lo concedo; todo lo que es *por esen-*

cia, como Dios, lo niego. La solución se aclarará por las mismas palabras de Boecio.

63. A la primera confirmación, distingo la mayor: "la cuestión etcétera", en cualquier cosa *que es por participación,* lo concedo; *que es por esencia,* subdistingo: *en cuanto a la existencia no es del concepto formal de la cosa,* lo niego; *en cuanto se puede dudar de si la existencia, que de manera designada es de su concepto formal, sea de manera ejercida por parte de la cosa,* lo concedo; y explicada del mismo modo la menor, niego la consecuencia. Pues aun después de nuestras pruebas y otras semejantes, el ateo puede responder que son de un sujeto no suponente, porque no hay un ente tal suficiente por sí mismo, y por ello esencialmente existente; a saber, porque hayamos probado que es tal de manera significada, aún no hemos demostrado que sea tal de manera ejercida; de donde esto tiene que ser probado por nosotros en otra parte *a posteriori,* y permanece el lugar para la cuestión *si es,* distinta de la cuestión *qué es.* A la segunda, distingo la mayor: "por eso etcétera", porque las encontramos distintas realmente en las creaturas, *y su distinción en Dios es perceptible por la razón,* lo concedo; porque las encontramos *precisamente* distintas por la razón en las creaturas, lo niego; y, concedida la menor niego la consecuencia.

64. Ciertamente es verdad que nosotros distinguimos por la razón en Dios aquellos predicados que vemos realmente distintos en las creaturas; pero la esencia y la existencia ni aun en las creaturas las conocemos así distintas, como [lo] supongo por la filosofía, sino sólo por nuestra razón. Luego ¿qué fundamento se puede tomar de aquí para distinguirlas también por la razón en Dios? Más aún se asume lo opuesto; pues ser ente por esencia implica mayor

identidad de la esencia y la existencia que ser ente por participación; pero la creatura, que es ente por participación, implica identidad real con su existencia; luego Dios, que es ente por esencia, implica mayor identidad de sí mismo con la existencia. Mas ésta es formal, a saber, tal que la existencia es del concepto quiditativo de Dios. Así, la distinción formal, o por la razón, de la justicia con respecto de la sabiduría, es perceptible, porque por ella no se quita el concepto de la justicia; se quita, en cambio, el concepto del ente respecto del ser para sí suficientísimo por esta distinción de razón de la existencia actual, puesta la cual no se puede percibir que el mismo ente por sí es formalmente la imposibilidad de no existir.

65. Dirás: Dios no es substancia por participación, aunque subsista por la subsistencia, la cual está fuera del concepto formal de la esencia metafísica; luego no sería ente por participación, aunque existiera por la existencia, que estaría fuera del concepto formal de la misma esencia. Más aún, Dios no es subsistente por participación, aunque subsista con la subsistencia que está fuera del concepto formal de la esencia metafísica; luego tampoco existente por participación, aunque etcétera. Niego la consecuencia, porque, si la existencia no fuese del concepto esencial metafísico de Dios, Dios no sería de por sí formalmente la imposibilidad de su no ser actual. Mas el ente por esencia es de una manera formalísima la imposibilidad de su no ser actual, como lo probamos; pero de que la subsistencia esté fuera de la esencia de Dios, no se sigue eso, como es patente. A la otra fórmula le niego la consecuencia: porque, ya que la esencia y la existencia en las cosas creadas se identifican realmente, a no ser que sean identifica-

das también por la razón en Dios, no habrá por qué Dios se diga ente por esencia y la creatura por participación; pero, ya que la subsistencia creada realmente se distingue de la creatura subsistente, las [Subsistencias] Divinas realmente se identificarán con Dios; aunque virtualmente y por la razón se distingan de Él, sin embargo, permanece el título de que la creatura, y no Dios, sea subsistente por participación.

66. Objetarás, en segundo lugar, con el P. Izquierdo: en este estado no podemos concebir que Dios exista sin dos conceptos objetivos, uno de los cuales sea la existencia o el acto de existir, y el otro el sujeto de tal acto. Luego la existencia se concibe como acto fuera de la esencia metafísica de Dios. Se prueba el antecedente, tanto porque concebimos que la existencia emana de la esencia, como afección suya, cuanto porque, concebido el ente por sí, inmediatamente después concebimos la existencia; luego... Se prueba el antecedente: concebimos el ente por sí como determinado a tener toda perfección, la primera de las cuales es la existencia; luego para aquel primero no concebimos la existencia. Se confirma: la existencia es concebida por nosotros como cierto acto de ser, pues primero es el ser que el existir; luego la existencia está fuera del concepto de la esencia. Se presiona: en este estado concebimos del mismo modo la existencia de Dios y la de la creatura, más aún, aquélla la concebimos bajo el aspecto de ésta; pero la existencia de la creatura está fuera del concepto metafísico de la esencia; luego también la de Dios.

67. Respondo negando el antecedente, que prueba también contra los que arguyen que el ente por sí

de manera aún posible no es la esencia metafísica de Dios, porque en este estado no podemos concebir que algo sea ente de manera aún posible, a no ser que se conciba la entidad como forma, y como sujeto al ente que la tiene; luego, así como esto no prueba el doble concepto objetivo relativamente al ente por sí posiblemente existente, así tampoco relativamente al ente por sí actualmente existente; y niego el antecedente de la prueba, cuya prueba distingo: "concebimos etcétera", para tener toda perfección *extraesencial* lo concedo; *esencial*, lo niego; pues siempre y en todo signo en el que se concibe alguna esencia se conciben sus perfecciones esenciales como tenidas, y las extraesenciales como que se habrán de tener; mas el ente por sí, ya que es la imposibilidad formal de no existir, esta misma existencia actual no puede concebirse sino como en acto y teniéndola en ejercicio. A la confirmación, distingo el antecedente: se concibe como cierto acto *lógico*, lo concedo; *metafísico*, lo niego; y distingo la prueba incluida: primero es el ser que el existir *en el ente por participación*, lo permito; *en el ente por esencia*, subdistingo: primero *lógicamente*, lo concedo; *metafísicamente*, lo niego. A la presión, niego el antecedente, que no se prueba, porque concebimos la esencia de Dios por la especie de la existencia creada, ya que hay que remover de ella las imperfecciones, y hay que considerar característica esa excelencia de excluir formalmente su no ser, que trae consigo la imposibilidad de no que no exista el ente por sí.

68. Dirás: para la subsistencia se presupone la esencia, como potencial metafísicamente para subsistir; luego puede presuponerse para la existencia, como potencial para ella. Se prueba la consecuencia: la potencialidad de la esencia para tener las subsis-

tencias como algo posterior no es contradictoria, ya que está unida a la determinación a las mismas como algo posterior; luego de manera semejante... Se confirma: la esencia con la actualidad del existir se presupone para subsistir; luego la esencia con la actualidad del ser se presupone para existir. Niego la consecuencia, a menos que se hable de la potencia lógica, y la consecuencia de la prueba, porque como anterior a las subsistencias puede entenderse la actualidad del existir, y por ende la determinación a tenerlo como posterior a ellas; mas como anterior a la existencia no puede entenderse ninguna determinación, ya que ella es la primera actualidad. Además, ya que la esencia por sí es la imposibilidad formal de no existir, no puede ser anterior a la existencia; además no es la incomunicabilidad formal y la última determinación de sí misma, ya que es comunicable por sí, y sólo es terminada en último lugar por las personalidades [divinas] distintas de él virtualmente; de donde puede estar como anterior a las subsistencias. La confirmación supone falsamente que la esencia abstraída de la existencia tiene alguna actualidad, siendo que la existencia es la primera actualidad, [y] en cuanto no entendida, sólo puede entenderse la no repugnancia o potencia de la esencia.

69. Objetarás, en tercer lugar: ninguna cosa unívocamente común a Dios y a las creaturas puede decirse de Dios en el primer modo de decirse por sí; pero la existencia es común a Dios y a las creaturas; luego no puede decirse de Dios en el primer modo de decirse por sí; y por ello no es de su esencia. De otra forma: las cosas que son unívocamente comunes a Dios y a las creaturas tienen la misma razón en Dios y en las creaturas; pero la existencia es unívocamente común a Dios y a las creaturas; luego o en

Dios no es predicado quiditativo y esencial, o es tal en las creaturas. Distingo la mayor: ninguna cosa etcétera, puede decirse de Dios en el primer modo de decirse por sí *precisamente bajo esa razón común*, lo concedo; *bajo otra razón propia de Dios*, lo niego; y distingo la menor: la existencia es común a Dios y a las creaturas bajo esta razón precisa: *la razón por virtud de la cual la esencia es intrínseca y actualmente en ejercicio excluyente de su falta en las cosas*, lo concedo; bajo esta razón *excluyendo de por sí o necesariamente su falta en la cosa*, lo niego; y distingo el consecuente: la existencia, *bajo la precisa razón de existencia*, no puede etcétera, lo concedo; la existencia, *bajo esta razón: de por sí*, lo niego. A la otra formulación, concedidas las premisas, niego la consecuencia; más aún, [niego] el supuesto, a saber, que es de la razón formal de la existencia el que sea o no sea predicado quiditativo y metafísicamente esencial.

70. La existencia sólo es unívoca a Dios y a las creaturas bajo el concepto de *existencia;* pero este concepto no expresa el ser ni el no ser quiditativo, sino únicamente el ser forma o cuasi forma, por virtud de la cual la cosa es intrínseca, actual y ejercidamente excluyente de su falta de las cosas; lo cual prescinde de que sea o no sea predicado quiditativo. Pero de que en Dios sea, y en la creatura no sea, quiditativo, no se sigue que no sea forma o cuasi forma etcétera. Luego no se sigue que no sea unívoca. Por otra parte, ya que constituye a Dios necesariamente, y a las creaturas contingentemente, fuera de la nada, en Él y no en éstas es predicado esencial. Pues no decimos que Dios y las creaturas se univoquen con univocación *física* y en la razón de la *existencia*, del *ente*, etcétera, porque ésta requiere la igualdad suma en los

univocados, la cual no puede darse entre Dios y las creaturas. Tampoco decimos que se univoquen en la univocación *lógica* bajo estos conceptos: *ente por sí, ente por otro, existente por sí, existente por otro,* ya que ninguno de ellos expresa la razón común a Dios y las creaturas; en efecto, sólo se univocan *lógicamente* bajo el concepto que no expresa diferencias, por ejemplo, *ente,* o *existente,* porque, aun cuando de distinta manera se encuentre física y metafísicamente en Dios y en las creaturas la razón de *ente,* o la de *existente,* esta diversidad no se expresa bajo ese concepto preciso y abstraído, sólo bajo el cual se univocan.

71. Objetarás, en cuarto lugar: aquellas cosas que no se incluyen formalmente en sus conceptos formales y abstractos, aun en estado de contracción, no se incluyen tan formalmente que uno sea predicado metafísicamente esencial del otro; pero la esencia y la existencia, en sus conceptos formales y abstractos, no se incluyen formalmente; luego también contraídos a Dios no se incluyen tan formalmente que la existencia sea predicado metafísicamente esencial de la esencia divina. La mayor es clara, porque el estado de contracción no varía las razones formales contraídas; y de ahí se prueba la menor, pues si la esencia y la existencia en sus conceptos formales y abstractos se incluyeran formalmente, la existencia también en la creatura sería predicado metafísicamente esencial, porque por la contracción no pierde su razón formal; pero la existencia no es un predicado metafísicamente esencial de la creatura; luego... Se confirma: o el concepto de existencia en cuanto tal es predicado esencial, o extraesencial. Si lo primero, entonces constituye la esencia metafísica de la crea-

tura. Si lo segundo, entonces no constituye la esencia metafísica de Dios. Finalmente, si la existencia fuera la esencia metafísica de Dios, no tendríamos ciencia de Dios. Se prueba: la ciencia abstrae de la existencia; pero si la existencia constituyera la esencia metafísica de Dios, no podríamos abstraer de la existencia de Dios; luego...

72. Distingo la mayor: aquellas cosas etcétera, que no se incluyen formalmente tomado el "no" *exclusivamente*, lo concedo; tomado el "no" *precisivamente*, lo niego; y a la inversa, distinguiendo la menor, niego la consecuencia. De ahí paso a negar la mayor de la confirmación, porque el concepto de *existencia actual en cuanto tal sólo es poner la cosa fuera de la nada;* pero esto prescinde de que sea predicado esencial o extraesencial, y por ende en estado de contracción será esencial o extraesencial según la naturaleza del sujeto al que se contrae; como la bondad, que en cuanto tal prescinde de que sea infinita o finita, en estado de contracción es infinita o finita según la naturaleza del sujeto al que se contrae. A lo último, niego lo que se asume, y distingo la mayor de la prueba: la ciencia *de la cosa contingente*, lo concedo; *de la cosa esencialmente existente*, lo niego. De manera semejante se resuelve aquel dicho vulgar: "las palabras en la definición no dicen acto [sino potencia]", luego el ente por sí, por el que se define a Dios, no dice acto; pero la existencia es acto; luego... Digo que se resuelve la distinción: las palabras en la definición *de la cosa que consiste en la potencia* no dicen acto, lo concedo; *de la cosa que consiste en el acto*, lo niego. De otra manera no se podrían definir los ejercicios y los modos, porque consisten en acto, no en aptitud o

potencia; pero Dios consiste en acto, y por ello se dice simplemente *El que es;* mientras que, por el contrario, las creaturas están de tal manera ante Dios, que casi no son. Por ahora me abstengo de la objeción que puede proponerse a partir de los atributos y personalidades, de las que se puede dudar si la existencia es o no quiditativa, porque de esto se tratará después, cuando se hable de la trascendencia y de las perfecciones relativas.

Sección VI

Diluye otros argumentos contra la misma conclusión

73. Objetarás, en quinto lugar: el ser por sí es un predicado negativo, pues es lo mismo que *no ser por otro;* pero la esencia metafísica de Dios debe consistir en un predicado positivo; luego . . . Distingo la mayor: negativo *en cuanto al decirse,* lo concedo; *en cuanto al ser,* lo niego; como *no ser enfermo, no ser nada* son algo positivo, aunque se expliquen por negación. Tampoco puede decirse que el ser por sí sea negativo en cuanto al ser, a menos que caigamos en un infinito de negaciones, como bien lo nota el P. Haunoldus; pues ser por otro ultimadamente se resuelve en algún ente improducido, o por sí, como todos los teólogos argumentan contra los ateos, luego el "no ser por otro improducido", o "no ser por otro existente por sí"; pero para vosotros el "ser por sí" es lo mismo que "no ser por otro"; luego habrá de resolverse de este modo: *no ser por otro que no sea por otro no existente por otro no existente por otro, y así* al infinito.

74. Así, hay que decir que el "ser por sí" no se explica correctamente así: "no ser por otro", sino así: "el ente esencialmente existente" o, lo que es lo mismo, "el ente que se basta a sí mismo para existir"; de modo que, quitada cualquier cosa, o no entendida, aún se baste a sí mismo para existir en ejercicio; de donde la negación hipotética de los otros no se pone como constitutiva del ente por sí, sino como unible a la existencia real del mismo ente por sí; y esta explicación la favorecen muchos Padres referidos por Petavio, lib. 1, cap. 6, núm. 6. En efecto, Clemente Alejandrino dice: "Este nombre 'El que es' es el máximamente propio de Dios, porque expresa lo que en verdad sólo Él es, a saber, el que es, ya sean o no sean los otros". Gregorio Nacianceno explica la esencia de Dios como *el que tiene el ser por sí,* esto es, no copulado con cualquier otro. San Bernardo, 5 *De Considerat,* después de las palabras ya mencionadas, dice así del ser: "Además, ¿qué es Dios, sin el cual nada es? Tan nada sería sin Él, que ni Êl puede sin Él mismo. Êl mismo para sí. Él mismo es para todas la cosas, y de alguna manera sólo es Él, quien es su propio ser y el de todas las cosas".

75. He aquí donde, para explicar cómo Dios es por sí, asevera que Dios no es menos la suficiencia para sí que la de las demás cosas, pero de diverso modo; para que por ello pueda pronunciarse que Dios es por *sí positivamente,* no como por una razón *eficiente,* sino *suficiente,* no porque sea causa de sí mismo, lo cual es quimérico, sino porque es la plena suficiencia para sí mismo para existir. Pues, si la causa creada, donde sea aplicada, es razón suficiente para que exista el efecto, porque fuera de ello el efecto no requiere de nada para existir, más bien

la esencia divina es la razón suficiente para que existan ella misma y todos los demás predicados divinos; porque no necesitan de ninguna otra cosa para existir. Luego, así como el efecto es de manera física positiva por la causa, así Dios es de manera lógica positiva por sí mismo; aquél, por la causa como por una razón eficiente; éste, por sí como por una razón suficiente; como adecuadamente puede explicarlo san Jerónimo, arriba, diciendo que "Dios es el origen de sí mismo, y la causa de su substancia". Y, para que aparezca todavía más clara y sólidamente,

76. Objetarás, en sexto lugar, con el cardenal Palavicini: existir necesariamente no constituye metafísicamente a Dios como mejor que todos los demás entes, y por ello simplemente no constituye de manera metafísica a Dios; pero la existencia por sí en acto y de manera ejercida es necesaria; luego la existencia por sí en acto y de manera ejercida no constituye etcétera. Se prueba la mayor: los filósofos distinguieron lo necesario en *causado* e *incausado;* de donde, si por un imposible Dios hubiera tenido necesidad de causar la creatura, ésta existiría necesariamente; luego... Niego la mayor y distingo el antecedente de la prueba: ésta existiría necesaria y *originalmente por otro,* lo concedo; *por sí,* lo niego. El constitutivo metafísico de Dios es la existencia actual por sí, por virtud de la cual Dios puede entenderse, quitada cualquier otra cosa; pero, quitado Dios no se puede entender aquella creatura que tenía que ser producida por Él necesariamente.

77. Insistirás: aun si por un imposible Dios necesariamente produjera algo desde la eternidad, sería un ente por sí actualmente existente; pero no puede

entenderse, quitado cualquier otro; luego ser un ente por sí actualmente existente no pide poder ser entendido quitado cualquier otro. Respondo que la hipótesis es quimérica; sin embargo, distingo la menor: no puede entenderse, *quitado positivamente* cualquier otro, lo concedo; *quitado precisivamente*, o *no entendido* cualquier otro, lo niego. Porque para la naturaleza anterior al efecto, al que produciría necesariamente, se entendería Dios como causa, y no se entendería el efecto, del cual por entonces se prescindiría.

78. Objetarás; en séptimo lugar, con el P. Ulloa: la aseidad o se toma en sentido positivo y correlativamente a su opuesto, la abaliedad, [6] y así no conviene a Dios, porque en este sentido Dios se produciría a sí mismo, como una creatura por Dios, lo cual repugna; o se toma en un sentido que signifique que Dios es por sí lo que es, esto es, por su esencia, y esto conviene a cualquier entecillo, porque el gusanillo por su misma esencia tiene formalmente el identificarse con esos predicados con los que se identifica, y ser tal individuo de tal especie; o se toma en un sentido puramente negativo, significando *que no es por otro*, y esto conviene también a la quimera, incapaz de ser producida físicamente por otro; o, finalmente, se toma en sentido positivo y negativo, a saber, *Dios es el ente que es [por sí] y que no es por otro*, y así contra esto positivo hay dificultad, porque la definición de la cosa, en cuanto responde a la cuestión *¿qué es la cosa?*, debe prescindir de la existencia actual, por la cual se responde a la otra cuestión *si la cosa es*. Dejo de lado ahora otra dificultad tomada del misterio de la Trinidad, y la

[6] La abaliedad es el carácter de ser o existir por otro (de *ab alio*, por otro).

disolveré más abajo, e, inmediatamente después de estas cosas lo diré.

79. Respondo que la aseidad se toma en un sentido ya distinto por *ente esencialmente existente, o suficiente para sí mismo en orden a existir en ejercicio,* al cual sentido sólo ataca la última dificultad sobre las cuestiones del *qué es* y del *si es,* ya superada en lo anterior. Pero este sentido no debe confundirse con ninguno de los asignados, tal como suenan. No con el primero, porque se propone de tal manera positivo por el que arguye, que denota la razón *eficiente* de Dios; pero el nuestro, aunque es positivo, sólo denota la razón *suficiente* de Dios. No con el segundo, porque, como se toma en la objeción, significa sólo el estado objetivo, no el ejercicio existencial de la cosa; pues el gusanillo no sólo por su entidad existe en ejercicio fuera de la nada, sino por Dios, que extrae de la nada toda la esencia y la existencia del gusanillo; pero el nuestro significa que el ente por sí de suyo repugna precisamente a la nada, y está determinado a ser de manera ejercida fuera de ella. No con el tercero, a causa del proceso al infinito que aquí induce, lo cual de ninguna manera hace el nuestro, como constó. No, finalmente, con el cuarto, porque abarca lo positivo y negativo, siendo que el nuestro sólo implica lo positivo.

80. Objetarás, en octavo lugar, con el mismo: [7] la esencia metafísica de Dios debe convenir a todas las Divinas Personas en un sentido real, aunque no en sentido mentalmente precisivo; pero la aseidad no conviene en sentido real al Verbo y al Espíritu Santo, ya que estas dos Divinas Personas son de manera real

[7] *I. e.* con el mismo P. Ulloa, antes mencionado.

física[8] por otro, a saber, el Hijo por el Padre, y el Espíritu Santo por el Padre y el Hijo; luego... Añade una larga instancia, que omito, porque no es contra nosotros, que, de otra manera de como el que arguye sospecha, cuidaremos de responder, y no lejos de su doctrina. Niego la menor, cuya prueba incluida distingo: estas dos Personas *personal o relativamente* son por otro, lo concedo, porque sólo la personalidad o la relación física y realmente se produce en las cosas divinas; estas dos personas *esencial o entitativamente* son por otro, lo niego, porque la esencia no se produce una vez producida la relación realmente identificada con ella, mediando una distinción virtual. Y el que la relación sea físicamente por otro, no prueba que la esencia realmente identificada con ella es físicamente por otro: luego tampoco prueba que la aseidad no conviene en sentido real a esas Personas.

81. Objetarás, en noveno lugar: la aseidad se infiere por legítima consecuencia de la omnipotencia; pero la esencia metafísica de Dios no puede inferirse de ningún predicado del mismo Dios; luego... Se prueba la mayor: si Dios fuera por otro, no sería omnipotente; luego... Se prueba el antecedente: si Dios fuera por otro, no podría hacer todo lo factible, ya que Él mismo sería uno entre los factibles y no se podría hacer a sí mismo; pero el omnipotente puede hacer todas las cosas factibles; luego... Distingo la mayor: se infiere *como a posteriori*, lo concedo; *como a priori*, lo niego; y, cambiados los términos una vez distinguida la menor, niego la consecuencia, y respondo de manera semejante a la prueba. Así, la omni-

[8] Aquí "física", aplicado a Dios, no significa "material", sino "algo según la naturaleza", en este caso, según la naturaleza divina, que es compartida por las tres Divinas Personas.

potencia se deduce de la aseidad, como de un predicado afirmado anteriormente; pero la aseidad [se deduce] de la omnipotencia como de un predicado ciertamente aprehendido anteriormente, pero todavía no probado. En efecto, en el presente estado, en el que conocemos a Dios a partir de las creaturas, de éstas deducimos primera e inmediatamente la aseidad; en segundo lugar y mediatamente, la omnipotencia. La razón es clarísima por el P. Haunoldus: no podemos afirmar que algún ente es omnipotente si primero no afirmamos que es por sí; luego... Se prueba el antecedente: mientras desconocemos o prescindimos de lo que es por sí o de lo que es por otro, no podemos afirmar que tal ente puede hacer todas las cosas factibles; pero poder hacer todas las cosas factibles es ser omnipotente; luego mientras no sabemos etcétera. Luego a no ser que primero etcétera. Se prueba la mayor: mientras desconocemos o prescindimos de lo que es por sí o de lo que es por otro, no podemos negar esta proposición: "alguna cosa factible no puede ser hecha por otro ente"; aun cuando desconocemos si él mismo es factible, sin embargo, ya que sabemos que ninguno puede hacerse a sí mismo, luego tampoco podemos afirmar que tal ente pueda hacer todas las cosas factibles.

82. Objetarás, en décimo lugar: si la aseidad constituyera metafísicamente a Dios, los predicados *substancia, viviente, intelectivo* y otros de esta suerte serían atributales,[9] ciertamente deducidos de la aseidad como de la esencia; pero no son atributales de esa manera; luego... Se prueba la menor: el predicado común a Dios y a las creaturas, y que se dice a modo de

[9] Se trata de un tecnicismo escolástico. Atributal es un predicado que significa alguna perfección secundaria o accidental, *i.e.* no esencial.

subsistente por sí, es más bien genérico que atributal; pero los predicados *substancia, viviente,* etcétera, son comunes a Dios y a las creaturas, y se dicen a modo de subsistente por sí; luego . . . Para la solución de este argumento, en el cual la gran cuestión se da por parte del vocablo, debe ser para nosotros firme y evidente que la *substancia* de ningún modo se dice predicado atributal, o atributo de Dios (de cualquier manera que después se quiera tomar el nombre de "atributo"). La razón es que los atributos, como quiera que se expliquen, presuponen formalmente la esencia metafísica y de ella se deducen; pero la substancia ni se puede deducir de la aseidad ni [puede] presuponerla formalmente, ya que la misma aseidad es formalísimamente substancia, pues existe esencialmente por sí y no en otro; de otra manera no sería plena suficiencia para sí para existir, sino más bien indigencia de otro; luego . . .

83. En cuanto a los otros predicados: *viviente, intelectivo* etcétera, concedida la mayor, niego la menor; a la prueba le distingo la mayor: lo que se dice a modo de subsistente por sí *considerado tanto física como metafísicamente,* lo concedo; *considerado física, pero no metafísicamente,* lo niego; y, a la inversa, distinguida la menor, niego la consecuencia. En efecto, los predicados *viviente* y todos los demás formalmente distintos de la aseidad, metafísicamente considerada, no son subsistentes por sí, sino como accidentes de la aseidad, según vimos con los otros padres, ya más expresamente, ya con Cirilo Alejandrino, y también como perfecciones secundarias de Dios; pero se llaman predicados atributales los que o significan perfecciones secundarias o que se conciben a modo de accidentes; luego . . . Mas, ya que en estas cosas fácilmente se induce una disensión en cuanto a los

vocablos, de otra manera distingo la primera menor: los predicados *viviente, intelectivo, espíritu* y otros semejantes no son atributales, *tomado el atributo como perfección por su género no concernido con la esencia física,* lo concedo; *tomado el atributo como perfección metafísicamente secundaria y que adviene a modo de accidente metafísico a Dios,* como aquí se toman, lo niego. Ya anticipé que se suele llamar esenciales a aquellos predicados que, por su género, esto es, dondequiera que se encuentren, constituyen la esencia física de la cosa; y tales son *espíritu, viviente, intelectivo;* también se suelen llamar atributales aquellos que no dondequiera que se encuentren tienen relación con la esencia física, como *justicia y sabiduría,* que en el hombre y en el ángel son accidentes fuera de toda su esencia física; y en este sentido *espíritu, viviente, intelectivo,* son esenciales, no atributales. Pero esto no va contra nuestro aserto, del cual de ninguna manera se deduce que los predicados de este tipo sean accidentes físicos o fuera de la esencia física de Dios, sino sólo fuera de la esencia metafísica, y que son accidentes metafísicos, esto es, perfecciones secundarias que advienen a la aseidad, y deducidas de ella.

84. Objetarás, en undécimo lugar, con el maestro Gonet: la aseidad se encuentra en todos los atributos y personas divinas, como la abaliedad en todas las creaturas; luego la esencia divina no puede distinguirse de los atributos, sino sólo de las creaturas; pero el constitutivo metafísico de la esencia divina debe distinguirla a ella de las creaturas, de los atributos y de todas las cosas; luego... Se confirma: aunque el hombre, en cuanto es creatura, se constituya por el ser por otro, sin embargo, en cuanto hombre, se constituye formalmente por la racionali-

dad, por la cual se distingue de los demás animales, y la cual es la raíz de las afecciones del hombre; luego, aunque Dios, en cuanto ente increado y distinto de las creaturas, se constituya por la aseidad, sin embargo, no formalmente en cuanto es naturaleza divina distinta por la razón de los atributos y la raíz de éstos. Al argumento, distingo el antecedente: la aseidad se encuentra *física y realmente* en todos, etcétera, lo concedo; se encuentra *metafísica y formalmente*, lo niego. Y de manera semejante se comporta en las creaturas la abaliedad, que se encuentra física y realmente en cualesquiera de ellas; pero no metafísica y formalmente, ya que este concepto *racional* no muestra formalmente dependencia e indigencia propia de la abaliedad; y del mismo modo distingo el consecuente; e, invertidos los mismos términos, distingo la [premisa] subsumida, y niego la consecuencia. Todas estas cosas resultarán más claras abajo, cuando tratemos de la trascendencia.

85. Otros distinguen el antecedente de otra manera: la aseidad se encuentra en todos los atributos etcétera, *en abstracto*, lo niego, porque es falso que la inmensidad sea formalmente por sí; en *concreto*, subdistingo: *por razón de la forma*, lo niego; *por razón del sujeto*, lo concedo. En efecto, estos predicados: *omnipotencia, inmensidad*, etcétera, en concreto impregnan el ente por sí, no por razón de la omnipotencia, de la inmensidad, etcétera, sino por razón del sujeto, que por sí tiene la omnipotencia, la inmensidad, etcétera, como afecciones y propiedades metafísicas. A la confirmación, niego la consecuencia, a causa de una disparidad que se manifiesta por lo dicho: ya que a partir de la abaliedad no pueden probarse como *a priori* los demás predicados del hombre; de otra manera, valdría "La piedra es por otro, luego

es risible, admirativa, etcétera"; pero de la aseidad como *a priori* se prueban los atributos, según vimos. Además, la abaliedad se embebe formalmente en toda creatura, en cuanto tal, y no así la aseidad en todo atributo en cuanto atributo.

86. Objetarás, en duodécimo lugar un argumento del Maestro Gonet, un poco cambiado: aunque la aseidad no sea predicado negativo, sin embargo, verdadera y realmente en Dios excluye la causa y el principio de sí mismo; pero tal aseidad no constituye metafísicamente a Dios; luego... Se prueba la menor: la aseidad que excluye la causa es común a los atributos y a las personalidades, mas la que excluye el principio no conviene realmente al Hijo y al Espíritu Santo; pero el predicado que constituye metafísicamente a Dios, no es común a los atributos y a las personalidades, y conviene realmente al Hijo y al Espíritu Santo, para que no se diga que no son Dios; luego... Niego la menor, y a su prueba la distingo la primera parte de la mayor: es común *de manera realmente idéntica* a los atributos etcétera, lo concedo; es *común formal y metafísicamente*, lo niego; y la segunda: la que excluye el principio no conviene realmente al Hijo y al Espíritu Santo *personal o relativamente tomados*, lo concedo; *tomado de manera esencialmente entitativa*, lo niego; y, a la inversa, distinguiendo la menor en cuanto a ambas partes, niego la consecuencia; pues, aun cuando realmente los atributos y las personalidades excluyan la causa, sin embargo, de manera formal, metafísica y en abstracto, ni la incluyen ni la excluyen, como abajo constará.

87. Objetarás, en décimotercer lugar: las razones de viviente, intelectivo y volitivo son anteriores a la

aseidad; luego no pueden deducirse ni probarse a partir de ella, y por ende la aseidad no será el constitutivo metafísico de Dios. Se prueba el antecedente: a partir de la racionalidad no pueden probarse como *a priori* las razones de viviente, substancia, sensitivo, etcétera porque, en cuanto razones comunes contraíbles por la racionalidad, son anteriores a ella; luego, si las razones de viviente etcétera, son anteriores a la aseidad, no pueden probarse de manera *a priori* a partir de ella, máxime porque también son comunes a Dios y a las creaturas, y contraíbles por la aseidad. Se confirma: tales razones de viviente, intelectivo etcétera, en cuanto genéricas, son anteriores a la aseidad; luego, si en ellas puede ponerse la diversidad entre Dios y las creaturas, deben ser constitutivas de Dios. Pero esa diversidad puede postularse prescindiendo de la aseidad, por el diverso modo de vida y de inteligibilidad. Luego... Además, la definición de Dios no puede constar de género y diferencia, de otra manera se pondría a Dios en el predicamento de la substancia; pero el ente es el género y la aseidad es la diferencia; luego... Finalmente, la definición de la cosa debe darse por el género próximo, y no por el remotísimo; pero el más remoto de todos es el ente; luego...

88. Al argumento, distingo el antecedente: son anteriores *con prioridad de universalidad,* lo concedo; anteriores *con anterioridad de raíz,* lo niego, y también la consecuencia. A la prueba del antecedente le niego la [proposición] causal: la razón de negarla y, simultáneamente, la explicación de la solución, es ésta: las razones comunes al hombre y a los demás [animales] no se deducen de *racional,* porque los predicados secundarios de cualquier cosa deben deducirse por una adecuada distribución a partir de su

esencia metafísica; los predicados comunes a partir del género, los propios a partir de la diferencia; pero *racional* no es género en la definición del hombre; luego los predicados comunes del hombre no deben deducirse a partir de *racional,* sino a partir de *animal.* Luego la anterioridad de universalidad es impertinente para lo que se intenta al presente, que sólo es buscar la prioridad de raíz propia de la esencia metafísica; ya que, ella no obstante, es verdadero que las propiedades genéricas radican en el ente, que es el género de la definición de Dios; en cambio, las propiedades diferenciales radican en la actual existencia por sí, que es la diferencia; y principalísimamente acerca de estas propiedades se da la controversia, cuando tratamos de las esencias metafísicas. Además, puede decirse que completamente todas las propiedades, tanto genéricas como diferenciales de Dios, radican en la aseidad, porque todas se deducen de ella, como consta en nuestra prueba; en cambio, todas las propiedades genéricas del hombre no pueden deducirse de la racionalidad, pues esta consecuencia es mala: "es racional, luego es sensitivo y risible", ya que en el ángel se da aquello y no se dan éstos.

89. A la confirmación, niego la [proposición] subsumida, pues las razones de vivir, entender, etcétera, en tanto ponen diversidad entre Dios y la creaturas, en cuanto son por sí, o necesarias, o ilimitadas, o por modo de acto puro; pero esos conceptos son formalmente la misma aseidad, o de ella se siguen; luego, prescindiendo de ella, no pueden inducir esa diversidad. A lo que se añade, niego el antecedente, y distingo la prueba incluida: Dios, *físicamente tomado,* se pondría en el predicamento de la substancia, pase; *metafísicamente tomado,* lo concedo; y en esto

no hay ninguna repugnancia, porque no es imperfección concebir a Dios compuesto metafísicamente y por nuestra razón. Pues, como dice el Angélico Doctor, en la Ia. parte [de la *Suma*], q. 3o, art. 1, ad 4, "Nada prohíbe que en Dios haya todo y parte por nuestro intelecto, ya que así sólo está en la acepción de nuestro intelecto"; pero el género y la diferencia, y toda la composición metafísica de Dios, sólo están en la acepción de nuestro intelecto; luego no los implica. A lo último distingo la mayor: la definición *de una cosa particular,* lo concedo; *de una universalísima,* como es Dios, lo niego; pues así como el ente creado, universalísimamente tomado, se define como *el ente por otro,* así el ente increado, que es universalísimo y difiere de todo ente creado, debe definirse como *el ente por sí;* ya porque este género es más conocido para nosotros, ya porque el ente universalísimo increado conviene con todo ente creado, ya porque contiene eminentemente la perfección de todo ente.

DIEGO JOSÉ ABAD

De los FRAGMENTOS COSMOLÓGICOS (1756) [1]

Fragmentos sobre el nacimiento y la muerte de las cosas o de la generación y la corrupción

Los libros *De la generación y la corrupción*, además de los libros *Del alma*, son para Aristóteles como dos partes de la física o ciencia de la naturaleza. A esta misma parte de la física pertenecen los tratados más amenos del mundo, del cielo, de los elementos y meteoros que se configuran a partir de la mezcla de los elementos, de otros mixtos, de cada una de las cualidades y, en una palabra, de los cuerpos naturales de manera separada y en particular, cuyo tratamiento es de plenísimo placer y utilidad, y no tan apegado a las especulaciones metafísicas.

Sin embargo, nos vemos obligados por la injuria y tiranía injustísima del tiempo a no hacer tampoco ciertamente discurso de todas estas cosas. Y sobre el alma y la generación, a escribir ciertas cosas muy pocas, que basten para cumplir con las tesis públicas, que no por ello os ayude a dispersar el ánimo. Apren-

[1] D. J. Abad, *Fragmenta de rerum ortu et interitu sive De generatione et corruptione*, y *Fragmenta ex libris De anima*, en el mismo volumen de su *Metaphysica*, 1756, ms. de la Biblioteca Nacional de México, trad. y notas de Mauricio Beuchot. La transcripción paleográfica del manuscrito fue hecha por Giuliana Ancidei (Università La Sapienza. Roma).

disteis cosas más difíciles: son mucho más fáciles las que quedan. Las cuales ciertamente vosotros conseguiréis fácilmente cuanto se quiera de este asunto sin el trabajo del maestro, con la lectura privada de los libros. Y ya que no me es lícita otra cosa a mí, al menos que en cuanto os sea lícito respecto a lo primero, hagáis esto con esfuerzo.

Sección 1a: De la generación

La generación, tomada muy ampliamente, en cuanto se contrapone a la creación suena lo mismo que educción la cual es para nosotros la producción de la cosa a partir de un sujeto antepuesto íntegramente a la substanciación. Se divide en substancial y accidental, o en la generación del accidente, que cuando se da mutuamente se dice alteración y generación según algún respecto, y en generación de la substancia, que se dice propia y simplemente generación y que puede definirse como la producción de la substancia a partir de un sujeto antepuesto. Es posible que la pura y simple generación, por la que la forma material se produce por educción en el mismo instante de la creación de la materia, sin ninguna mutación y tránsito de la privación de la forma a la forma, la hayamos resuelto en la *Física*. Y aquí, donde es el lugar propio de esa cuestión, resolvimos las objeciones que allí dejamos de lado. La generación, por su concepto, no pide que se presuponga la forma según el ser, sino según el estar en la materia. Es evidente en la generación del hombre, y de allí el término total y principalmente extendido; de otra manera el término que, ya en lo que es la generación, [es] un todo compuesto. Así, el término de la generación humana es el hombre. El de la asiniana es el asno. Mas el término formal e

inmediato que suele llamarse término *quo*, si con este nombre se significa aquello que necesariamente se requiere para que el concepto se defina como generado, es la sola unión de la materia con la forma. Y no obsta, como bien [lo anota] el P. Lossada, que en nuestros principios la unión sea realmente indistinta de la inducción de la forma material. En efecto, negamos que el término *quo* deba distinguirse de la acción generativa.

Cayetano y muchos tomistas quieren que la generación de la substancia sea sucesiva [y] realmente indistinta de la alteración o producción del accidente. P. ej., que la producción del fuego no se distinga de la producción del calor, con la cual últimamente se dispone la materia al fuego. Impugna esta sentencia, con otros tomistas, el Colegio Complutense de Santo Tomás y casi está demostrada su falsedad: pues la separabilidad es signo evidente de división real; pero pueden al menos por obra divina separarse la producción de la última disposición para el fuego y la producción del fuego, ya que puede darse por obra divina una última disposición para el fuego sin fuego. Y muchas otras impugnaciones *ad hominem* contra los tomistas dará el P. de Benedictis en el libro IV de los *Físicos,* cuestión 1a., capítulo 3o. La generación de los vivientes, que de manera principalísima y por autonomasia se dice generación, es definida por Sto. Tomás [así]: "la procesión u origen del viviente a partir por un principio de vida conjunto con semejanza de naturaleza". La explicación de esta definición puede verse en de Benedictis, libro IV de los *Físicos,* cuestión 1a., capítulo 2o., mas, ya que esa definición, contra la opinión de los antiguos peripatéticos, no comprende la producción de esos vivientes que se generan a partir de lo podrido. Para que tal generación, si alguna hay, sea

comprendida, Lossada sacó esta otra definición: la producción de la substancia viviente a partir de un sujeto supuesto de antemano.

Sección 2a: De la corrupción

La corrupción, en cuanto se opone a la aniquilación, suele definirse: la desaparición de la cosa permaneciendo el sujeto, a saber, el sujeto supuesto de antemano a partir del cual la cosa fue generada. Se divide, como la generación, en substancial y accidental, según fuere el término que falta. Pero por obra divina puede acontecer en varias cosas, sin que perezca el sujeto de substanciación. P. ej., si Dios destruyera la materia y conservara la forma del leño, se daría la corrupción del leño permaneciendo el sujeto. De donde la definición aquella de la corrupción comprende las corrupciones naturalmente posibles y, para que se extienda a las hipótesis milagrosas, la corrupción puede definirse como la desaparición de la cosa generable por naturaleza.

Por las cosas dichas en la *Física*, consta, en primer lugar, que la generación es anterior por naturaleza a la corrupción. En segundo lugar, que la corrupción no es un medio, sino un fin, no [es] directa e inmediatamente, sino indirecta y mediatamente, el paso por virtud del agente, como dice ese común adagio: "Ningún agente opera intentando el mal". Lo cual se da con respecto a las causas naturales que no operan libremente. En tercer lugar, que la corrupción, ya que es un mero no ser, no tiene ninguna esencia propiamente tal, ni puede llevarse a ella formalmente tomada según alguna acción, la cual siempre es llevada a lo positivo.

La opinión es casi de todos contra Durando, que cualquier entidad destruida puede ser reproducida

la misma en número por la potencia divina: pues por la fe es cierto que todos los hombres que existieron, que somos y que vendrán hemos de ser resucitados por Dios en nuestros mismos cuerpos. Y si puede [reproducir a] todos los hombres, también puede Dios, si quiere, reproducir a cualquiera idéntico en número. Que se puede también naturalmente lo sostienen muchos escotistas y algunos de los nuestros. Y ciertamente no hay ninguna razón suficiente lo bastante eficaz que pruebe la imposibilidad natural de [esa] reproducción. Esto lo declara también el Eximio en la disputación metafísica 5a, sección 9a, número 10, donde dice: "hay que declarar que esto depende sólo de la Divina Voluntad, o si hay alguna causa no es oculta".

Sin embargo, es aceptadísimo entre todos, sobre todo, entre los que opinan que no hay de hecho ninguna reproducción de la misma entidad una vez destruida; y por ello fue un sueño lo que Pitágoras y Platón enseñaron, a saber, que todas las cosas que hay en el mundo ya existían las mismas en número. Y si fuera verdadero, sin temeridad podrías dudar si la pluma con la que escribes es la misma que usaron Pitágoras y Platón. Conducido por este error cierto hombre de nombre Ficarandonus, preguntó a S. Francisco Xavier si se acordaba de sí mismo cuando hacía 1500 años ejercía el oficio de institutor de mercancías. En lo cual también estaba el ingente error de la transmigración de las almas de cuerpo en cuerpo.

En la corrupción substancial no se hace resolución hasta la materia prima, o lo que es lo mismo, no perecen completamente todos los accidentes; sino que [aun cuando eran] más en el compuesto engendrado, [se conservan] algunos accidentes iguales en número que estaban en el corrupto, es la opinión comunísima

de los escotistas y de los nuestros contra los tomistas, [y,] aun cuando de ella hay que tener la fe en los ojos, la cosa es clara y evidente. En efecto, vemos que permanecen en el vinagre muchos accidentes que estaban en el vino, que permanecen en el cadáver los mismos accidentes que estaban en el vivo, p. ej., la misma cantidad, la misma blancura o negrura, la misma cicatriz, el mismo nervio, etcétera.

En esto los tomistas desean corregirnos el sentido y firmísimamente hay que creer que la cicatriz, el nervio, etcétera, que permanecen en el cadáver no son los mismos en número, sino según la especie.

Pero ¿cuál es, pregunto, la razón tan eficaz que nos obligue a quitar la fe a los sentidos?, o ¿por qué ~~o por qué~~ causa la nueva cicatriz, el nuevo nervio, tan de repente son producidos en el cadáver? Esto es ciertamente cuadrar y acomodar la experiencia al ingenio, no el ingenio a la experiencia, lo cual reprende gravemente Aristóteles en Parménides y Meliso, y los filósofos más nuevos [*i.e.* los modernos] en los peripatéticos.

Dicen los tomistas que el sentido no discierne la diversidad puramente numérica. Oigo e infiero: luego nunca podríamos estar seguros de la identidad de las cosas, lo cual ciertamente es muy absurdo.

Los tomistas infieren de eso principalísimamente su resolución hasta la materia prima, pues piensan que los accidentes se reciben en el todo compuesto como en un sujeto de inherencia, o, lo que es lo mismo, de substanciación, y de ahí arguyen que no permanecen en el generado los accidentes del corrupto, porque de otra manera cambiarían el sujeto de substanciación, lo cual es juzgado muy imposible por ellos mismos. Por el contrario, los nuestros sostienen que sólo la materia es el sujeto de la substanciación de los accidentes íntegramente absolutos y materiales,

como son el calor, el frío, etcétera; pues los accidentes espirituales sólo radican en el alma, pero el acto vital, p. ej., el de sentir y ver, es más probable que se sujete a la materia por la que [es] material, y en el alma por la que [es] vital. Pero los modos inhieren en aquella parte del compuesto de la cual son principios.

Se prueba ya la opinión común de los nuestros: los accidentes no son sustentados por la forma, luego por la sola materia. Se prueba el antecedente: si fueran sustentados por la forma, se seguiría una mutua causalidad en el mismo género de causa; pero este punto de vista del enemigo es absurdo. La mayor es manifiesta, porque los accidentes que disponen a la materia para la forma son, para los tomistas, la causa material de la forma, pues pertenecen al género de la causa material, en cuanto a las mismas disposiciones que se dan por parte de la materia; y, si la forma es causa material de la disposición, como ellos mismos aquí lo desean, se sigue la mutua causalidad en el mismo género de la causa material. Y conviene entre los nuestros que el sujeto de substanciación de los accidentes sea sólo la materia por exclusión de la forma.

Pero después la lucha es si [esto lo hacen] las cualidades corpóreas. Las cualidades, digo, pues de la cantidad es cierto que se sustenta inmediatamente en la materia. ¿Se reciben por medio de la cantidad, que se comporta como sujeto próximo y no como condición? La opinión afirmativa es la del Eximio y la defienden los PP. Peinado y Lossada. La negativa es de muchos antiguos y la defiende acérrimamente el P. de Benedictis, y tiene lo que puedes ver acerca de todas las cosas que, a causa del tiempo, aquí dejaremos de lado, sobre todo acerca de la alteración, de la cual [trata] el P. Lossada, por toda

la disputación 3a., y el P. de Benedictis por toda la cuestión 2a., del citado libro *IV*.

Argumentos

Objetarás, en primer lugar, que Aristóteles muchas veces definió la generación por la mutación, principalmente en el I *De Generatione*, texto 23o., cuando toma su conocidísima definión de la generación: la mutación de un todo en [otro] todo sin que quede nada sensible como sujeto en el mismo, y, porque la generación quiditativa y esencialmente es mutación, el argumento prueba que no [sólo] la mutación, sino también la conversión, es de la esencia de la generación; por lo que prueba más de lo que intenta. Respondo que esta definición ha de entenderse de la generación que conoció Aristóteles, a saber, de la generación de las cosas que proviene dè las causas segundas en el orden natural después de la primera producción de las cosas. En efecto, esta generación de las cosas no comporta [sólo] mutación, sino también conversión.

Además, concedo que Aristóteles es aquí contrario a nosotros. ¿Por qué esto? Porque estuvo en el torpísimo error de la creación de la materia desde la eternidad, y, supuesto este error, ciertamente no puede acontecer en el tiempo ninguna generación que no suponga temporalmente la privación de la forma que se ha de generar, como lo dice el P. Peinado en el tratado 2o., disputación 2a., *Sobre la generación*, sección 2a., número 27, quien, sin embargo, entiende la definición así: "La mutación de un todo en [otro] todo, esto es, del compuesto como compuesto", por ejemplo, del leño en fuego, ya que para los antiguos, como lo avisamos en la *Física*, la generación se decía de todo el compuesto; y por ello se dice mejor "la

generación [es] la mutación de un todo en [otro] todo", que [si] se dijera "la mutación de una forma en [otra] forma".

Además, por estas mismas palabras "de un todo en [otro] todo" se distingue la generación de la alteración o producción de una cualidad en la que permanece el todo anterior, esto es, la substancia anterior.

No quedando ninguna cosa sensible, estaría como en el sujeto mismo; el sentido es que, aun cuando en lo generado permanezca algo sensible, lo mismo que hiciera en el corrupto, no denota el mismo sujeto, sino uno diverso; porque aun cuando, por ejemplo, permanezca el mismo calor, no es el mismo sujeto, sino uno diverso, el que se denomina caliente. De donde permanece ocupada la objeción con la que los tomistas, a partir de esas palabras del Filósofo, intentan probar su resolución hasta la materia prima. Pues no niega el Filósofo que permanecen algunos accidentes sensibles; de otra manera no tendría por qué añadir "como en el mismo sujeto". Al aseverar santo Tomás que la generación no es otra cosa que la mutación, se interpreta también de la generación que en el orden natural de las cosas proviene de las causas segundas después de la primera producción de las cosas.

Objetarás, en segundo lugar, que pruebas que la alteración no se distingue de la generación: toda acción transitiva es movimiento, pero la generación es una acción transitiva, es movimiento, es sucesiva y no es instantánea; pero, si no es instantánea, sino sucesiva, no se distingue de la alteración y, según enseña santo Tomás, la acción de la creatura no alcanza inmediatamente la substancia, sino según el accidente; pero si la generación se distingue de la alteración, sería una acción de la creatura que alcan-

za inmediatamente la substancia, y no el accidente, luego...

A lo primero, recuérdese lo que dijimos donde [tratamos] del movimiento. De allí consta que hacia la substancia no se da movimiento propiamente tal, sino sólo hacia la cantidad, la cualidad y el dónde. Por lo cual es falsa la mayor si el movimiento se toma en sentido estricto y propio. Y, por lo dicho, la objeción validísimamente se retuerce al objetante. A lo segundo dígase: según santo Tomás, el agente creado no puede de repente, como dicen: en un abrir y cerrar de ojos, producir la substancia, sino que le es del todo necesario que la pasión primero prepare y disponga produciendo los accidentes.

Objetas, en tercer lugar, que pruebas la resolución hasta la materia prima arguyendo a la solución que dimos en cuanto al texto de Aristóteles hace poco aducido. Para nosotros la sola materia, o la materia y la cantidad, son el sujeto de los accidentes; pero la cantidad y la materia, en cuanto subyacen a los accidentes, son sensibles; luego, contra el Filósofo, queda el mismo sujeto sensible de los accidentes. Respondo que esto también presiona a los tomistas, para quienes la materia es igualmente sujeto particular de los accidentes. Y asimismo hay que decir que Aristóteles habla del sujeto puramente de denominación y de atribución, que es el todo.

Se objeta, en cuarto lugar, a partir de Aristóteles, quien dice que no existiendo primero las cosas substanciales, nada de ellas puede permanecer; y, en segundo lugar, es absurdo que la materia más estrictamente se una a la cantidad que a la forma substancial. Pero esto se sigue si permanece en el generado la misma cantidad del corrupto. Se prueba la mayor, porque la materia hace con la forma substancial más unidad que con la cantidad, y se une mejor y más

amistosamente a la misma que a la cantidad. A lo primero, la mente del Filósofo es que, corrompidos todos los individuos substanciales —pues éstos son los que se llaman substancias primeras—, nada queda en estado de existencia. De manera semejante se interpreta el adagio aquel: corrompidos nosotros, se corrompen las cosas que están en nosotros. A lo segundo, distingo la mayor: más estrictamente, esto es, más permanentemente, lo niego; más aptamente, lo concedo. Empero la mayor aptitud no se toma de la mayor perduración, de otra manera el diamante o la piedra sería más uno que el hombre, sino de que las partes miren a los extremos del mismo género pereciendo aquél. Y de aquí es falso lo que, como adagio, ha sido inventado por los tomistas: las cosas que se unen más amistosamente se separan más difícilmente.

Se objeta, en quinto lugar, que la materia mira primero a la forma substancial que a la accidental; pero, a menos que diga resolución hasta la materia prima, ocurriría lo opuesto, porque los accidentes que permanecen estarían en la materia primero que en la nueva forma. Se prueba la menor: hay el mismo orden en el encontrar que en el mirar; pero la materia prima mira primero a la forma substancial que a la accidental. Y se prueba en segundo lugar la misma mayor: ser simplemente es primero que ser según algún respecto; luego.

Distingo la mayor: primero en el orden de la intención, lo concedo; en el de ejecución, lo niego; o niego absolutamente la mayor y la menor de la prueba, evidentemente falsa; pues, como dice aquel antiguo adagio: lo que es primero en la intención es lo posterior en la ejecución, lo cual es patente en mil ejemplos. A la segunda prueba, de manera semejante, distingo el antecedente: que es primero en el

orden de la intención el ser simplemente etcétera, lo concedo; en el orden de la ejecución, lo niego. El ser simplemente del compuesto íntegro substancial en el fin *ad quem* en el orden de la ejecución y debe preceder al [que es] según algún respecto, el cual es aportado por la forma accidental como medio y disposición.

Si dicen: la forma substancial es el acto primero, distingo, de modo semejante: en el orden de la intención, lo concedo; en el de la ejecución, lo niego.

Insiste el tomista Goudin: también en la ejecución el ser simplemente es primero que el ser según algún respecto. Prueba esto: como es primero —dice— ser hombre que ser docto. Pero no advierte Goudin que el principio general que asumió para probar se prueba mal con un ejemplo particular. Además, ser docto no pertenece a las disposiciones del ser; más aún, supone la operación de la vida intelectiva, que no puede ser [realizada] sino por un viviente perfecto. Y de aquí es nula la potencialidad para el ser según algún respecto que pertenece a las disposiciones del ser en relación con el ser simplemente, del cual [hablamos] aquí.

Se objeta, en sexto lugar: los accidentes existen en el compuesto por gracia de la forma substancial, y no pueden perseverar una vez corrompida la forma substancial. Insisto: la cantidad no existe por gracia de la forma, sino por gracia de la materia, de la cual es propiedad, y no hay por qué no persevere la misma una vez corrupta la forma. Insisto, en segundo lugar: el calor y los demás accidentes que disponen al leño para la combustión no existen por gracia de la forma del leño, sino por gracia de la forma del fuego a la que disponen, y no hay por qué no perseveren en el fuego una vez corrompido el leño. Y para que sea falsa la opinión de los tomistas es sufi-

ciente que persevere uno u otro accidente. De ahí que distingo el antecedente: todos los accidentes, lo niego; algunos, subdistingo: por gracia de la forma substancial preexistente de hecho en la materia, lo niego; por gracia de la forma, ya sea existente de hecho, ya sea por el título al que dispone, lo concedo. Más aún, hay algunos accidentes que no son tan propios de ninguna forma substancial, que no puedan conservarse sin ella. Los cuales ciertamente se conservan cuando no son expulsados por un agente contrario más poderoso.

Se objeta, en séptimo lugar, el fundamento más fuerte de los tomistas: los accidentes se reciben en el todo compuesto como en un sujeto de substanciación; pero al perecer el sujeto de substanciación perecen necesariamente los accidentes recibidos en él mismo; luego... La mayor, como vimos arriba, es falsa. Mas los tomistas piensan que, si se concede la mayor, la secuela que [se infiere] es aptísima, pero es pésima; y, por ello, dejo la mayor y distingo la menor: al perecer el sujeto adecuado de modo que no persevere nada del mismo etcétera, lo concedo; al perecer el sujeto inadecuado de modo que en parte perezca y en parte persevere, subdistingo: si se subrroga otro sujeto inadecuado igualmente idóneo en lugar del que perece, lo concedo; si no se subrroga así, lo niego.

Esta doctrina, quieran que no, tienen que admitirla los tomistas, pues para ellos mismos el alma material, por ejemplo la equina —que ellos mismos sostienen que es indivisible mientras por la nutrición adquiere una nueva materia—, muda el sujeto particular de substanciación sin ninguna repugnancia, porque no se muda todo el sujeto, sino una parte de él. Y esto mismo acontece aun cuando la forma sea sujeto de substanciación de los accidentes. Pues

corrupto el compuesto no se mudaría todo el sujeto, ya que permanecería la materia, que para ellos es un sujeto particular.

Dirás que en un adagio está: los accidentes no emigran de sujeto en sujeto. En segundo lugar, los accidentes se individúan por el sujeto; luego...

Respondo que ese adagio es verdadero de la transmigración por el movimiento local. A lo segundo niego el antecedente como falsísimo, con base en las cosas varias veces dichas en otros lugares, a menos que se hable de la individuación en cuanto a nosotros, que las más de las veces inferimos la diversidad de accidentes *a posteriori* a partir de la diversidad de sujetos en los que son inherentes. Hemos dejado de lado a propósito los argumentos con los que los tomistas connotan que los accidentes se reciben en todo el compuesto, con los cuales más nos alejamos de los mismos tomistas, quienes estiman que esta cuestión de la resolución es absolutamente inseparable de la del sujeto de los accidentes.

Fragmentos del libro de Aristóteles sobre el alma

Sección primera

Donde en parte se resuelve y en parte se indica qué es el alma, qué es la vida, de cuántas clases, y muchas otras cosas sobre el alma.

El alma, según la doctrina enseñada por el Filósofo en el l. *II*, c. 1, es definida comúnmente: el acto primero del cuerpo físico orgánico que tiene en potencia la vida. Se dice acto primero, esto es, forma substancial, a la cual se toma bajo la especie o razón de acto primero. Con el nombre de cuerpo físico orgánico nos viene la materia con la forma substan-

cial de corporeidad, la cual, aun cuando, como nos es más probable, se le ocultó a Aristóteles, es congruente que sea totalmente adecuada a la doctrina enseñada aquí por él. Enseña el Filósofo, en el mismo libro y capítulo, que el cuerpo que se pone en la definición del alma es el sujeto y la materia de la misma, más aún, éste quiere para sí el "que tiene potencia para la vida". Lo cual ciertamente no puede decirse de la forma del embrión, que es expelida por la llegada del alma, no sólo de la materia prima, que sola no tiene potencia para la vida o que no es sujeto capaz de ser informado por el alma, según dijimos en la Física. Ni finalmente de la materia y de los accidentes, de los cuales es ciertísimo que no pueden ser sujeto del alma, y de la materia y de la forma de corporeidad.

Para que la razón de alma se entienda más plenamente, de inmediato se ofrece investigar qué es la vida. La cual es ciertamente una cuestión célebre y aquí muy agitada. Nos es suficiente indicar que a los tomistas les place que el viviente se defina: "Lo que se mueve a sí mismo". Mas la vida en acto segundo es el movimiento desde el interior y hacia el interior, esto es, que proviene de lo intrínseco, por la virtud del sujeto en el que se recibe. Pero también algunas cosas inanimadas y no vivientes se mueven a sí mismas, por ejemplo la piedra, mientras [...],[2] el fuego o el agua, mientras producen en sí mismas sus propiedades; por ello algo hay que añadir a esa explicación, para que convenga sólo a los vivientes. Para lo cual hay que advertir que se juzga que los no vivientes se mueven cuando están fuera de [su] naturaleza o disposición y para reparar la perfección debida naturalmente a ellos mismos. Así, la piedra no

[2] Hay una pequeña laguna en el manuscrito.

se mueve sino cuando está fuera de su propio centro. Mas los vivientes también se mueven mientras están en [su] estado máximamente connatural.

Y de ahí que el viviente o la vida en acto primero pueda definirse como el principio para moverse desde lo intrínseco hacia su perfección en el estado [o reposo] acorde a la naturaleza ya perfecta. La vida en acto segundo [es] el movimiento por el que la cosa ya perfecta según la naturaleza se perfecciona ulteriormente desde lo intrínseco. El viviente se extiende más que el animado. En efecto, Dios y también los ángeles son verdaderamente vivientes, pero no animados. Además de la división de la vida en acto primero y en acto segundo, también se divide la vida en física, la que se ejerce por la producción de cosas, y la intencional, que se ejerce por el conocimiento o el deseo de algún objeto. La planta tiene vida puramente física; Dios, puramente intelectual en cuanto a los actos absolutos no producidos físicamente del conocimiento y del amor; el ángel, el hombre y el bruto, la vida simultáneamente física e intencional, pues perfeccionan y desean al objeto por los actos que físicamente producen. El cuerpo atribuido a los vivientes es unívoco a todo viviente creado. Y si es o no es unívoco también a Dios, véase en los autores.

El alma comúnmente se divide en vegetativa, sensitiva y racional o intelectiva. La cual división [se extiende] a las plantas, a los brutos y al hombre. Pero en relación con el hombre es racional.

Y de ahí digo, en 1er. lugar: en el hombre no hay tres almas realmente distintas, sino que la misma alma racional es simultáneamente vegetativa, sensitiva e intelectiva. Este aserto es en verdad contra los filósofos más nuevos [*i. e.* modernos], que enseñan que si, quitada la organización, Dios quitara al cuerpo

sano el alma racional, quedaría un animal bruto con apariencia externa semejante al hombre. Este viviría vida sensitiva y vegetativa, y podría sentir, ver, oír, caminar y aun hablar, pero no podría razonar, lo cual en verdad es conceder en el hombre tres [almas], aunque en la expresión defiendan que perdería el nombre de las almas 1a. y 2a. con el advenimiento del alma racional. La conclusión se prueba porque no se apoya ninguna necesidad de tal multiplicación de almas, o por la suficiencia del alma racional para las operaciones de vivir y sentir, que se han de destruir en el cuerpo.

Digo, en segundo lugar: el alma racional existe en toda parte del cuerpo orgánico. Esto va contra Descartes, que piensa que el alma racional está en esa porción del cerebro que llaman glándula pineal. Sobre lo cual ha comentado con mucha sal varias cosas sin duda muy ridículas el P. Gabriel Daniel, de nuestra compañía, en una obra celebradísima que intituló *Viaje al mundo de Descartes*. Más aún, ciertamente hizo que el sistema de Descartes no se pueda casi oír sin gesto y silbido. Esta conclusión se sigue de ese antecedente: no hay en el hombre muchas almas, sino una única alma racional; pero toda parte del compuesto es animada, pues al menos vegeta; luego por el alma racional; luego el alma racional está en todas las partes del cuerpo orgánico.

Digo, en 3er. lugar: el alma racional o intelectiva es verdadera forma del cuerpo orgánico; así se define claramente en la *Clementina* única. Por otra parte, acerca de la Suprema Trinidad, contra el error antiguo de algunos que querían que el alma directamente asistiera y gobernara al cuerpo casi como el auriga al carro. Algo semejante a ese error parece contener la doctrina cartesiana en la que el alma, residiendo en la sola glándula pineal, rige todo

el cuerpo como también el auriga rige y conduce el carro; lo cual, más acá de la censura, puede presionarse vehemente contra los cartesianos. Se prueba la aserción filosófica, porque de otra manera el cuerpo con el alma racional no sería una más que el cielo con el ángel que lo mueve, o el demonio en el cuerpo poseído.

De donde resulta claro que para la razón de verdadera forma se requiere la unión de la forma con el sujeto, y de ahí resulta claro ulteriormente que el alma racional no se produce en el tiempo antes de que informe el cuerpo; de otra manera se daría el torpísimo error de los priscilianistas y de Orígenes, quienes decían que todas las almas habían sido creadas desde el inicio fuera de los cuerpos y en ese estado cometieron algún crimen, en castigo del cual fueron encerrados en los cuerpos como en cárceles. También resultaría añadido al error pitagórico de la transmigración de las almas de unos cuerpos a otros, y otros delirios de esta índole que no hay tiempo de reseñar.

De lo dicho resulta claro que todas las partes del cuerpo son órganos para alguna función vital, al menos para vegetar. De ahí que a la pregunta de cuáles partes del cuerpo están animadas, la respuesta común es que están animadas todas las partes sólidas, como son la carne, los nervios, las membranas y otras partes sólidas afines a ellas. Además los huesos, porque, sea lo que fuere de si sienten, ciertamente vegetan o se nutren y crecen hacia todas partes hasta los 25 años, después de los cuales dejan de crecer. También se animan los dientes y las uñas, y también las escamas, picos y plumas de los otros animales.

Se animan además los cabellos y de manera semejante las crines, las cerdas, los pelos y las lanas de los brutos, ya que del mismo modo se comportan las hojas y las ramas, y nada impide el que espontánea-

mente se caigan, pues esto mismo acontece a las hojas de los árboles. Es una cuestión difícil la de si las partes fluidas y la sangre estén animadas. La opinión afirmativa es común entre los tomistas, negativa entre los nuestros [los suarecianos], a los cuales consúltese.

Que el alma racional es inmortal es de fe católica y fundamento de la religión cristiana; mas si prescindiendo de la revelación, con argumentos metafísicos pueda demostrarse la inmortalidad de nuestra alma, es una cuestión que ha ejercitado a los ingenios más célebres. Cuando seais varones leed a Melchor Cano, en el libro XII de los *Lugares teológicos,* capítulo último, donde con mucha gravedad trata esta cuestión, y de manera demasiado acerva, por no decir insolente, clama contra Escoto, quien había estimado que la inmortalidad del alma no podía demostrarse con la razón natural. Eso es de fe, que nuestra alma por su naturaleza, y no por un don gratuito y no debido es inmortal. Así fue definido en el Concilio Lateranense bajo León X, cuyas palabras las dará el padre Losada.

En efecto, es la verdad, como sin duda próxima a la fe, que el alma racional es tanto esencial como íntegramente indivisible, lo cual manifiestamente se prueba porque es substancia espiritual, esto es, inmaterial e incorpórea, con el cual nombre entienden todos una substancia distinta de la materia cuantificada e independiente de ella. Sea lo que fuere del concepto de cuerpo y de espíritu, generalmente sin duda la variedad de opiniones es algo complejo y difícil. Esto muestra evidentemente el pensamiento de Descartes, quien piensa la esencia del alma como el pensamiento actual, cosa más digna de risa que de impugnación. Pues, para omitir otras cosas, por necesaria consecuencia hace que el hombre o la carne en el útero de la madre piense en acto. Lo cual cierta-

mente ningún oído, por fuerte que sea, lo puede soportar.

Dejo de lado las almas materiales de las plantas y de los brutos, en cuanto más inútiles. Cuestiones sobre su debilidad, heterogeneidad, que son más célebres, encontraréis en muchas partes o en los manuscritos sobre las potencias o facultades, ya materiales, ya espirituales, del alma y de cada uno de sus actos y generaciones, los cuales ciertamente constituyen en la animástica[3] la parte más rica, amena y útil. La sindéresis [nos dice que es] grato aquello, pero necesario reservarlo para nosotros. Leed lo que dijimos en el proemio de la Física sobre el cuerpo animado [. . .] que os dé alguna idea [. . .] de esta parte de la animástica que por la escasez del tiempo ya dijimos que debe ser dejada de lado.

Sección segunda

Me detuve demasiado y suspendí la pluma en la solución de los opuestos. Ayudará bastante que el doctor Sutil fue el primer inventor de la forma de corporeidad, de manera que se aparta de nosotros y abiertamente en esto como en muchas otras cosas se apartó de santo Tomás. Más aún, hay algunos que escriben que el doctor Sutil se propuso como objetivo impugnar a santo Tomás del modo que pudiese. Lo cual pudo hacer totalmente con laudable esfuerzo y conato de ejercer el ingenio que en las opiniones opuestas [. . .] se acusa.

Ciertamente erigió una nueva escuela en la que se suele negar la autoridad de santo Tomás. Inclusive no al contrario que en la escuela de los tomistas se

[3] Así se llamaba también a la teoría del alma o psicología filosófica.

deja de lado la autoridad de Escoto. Una vez dicho lo cual, tiene muchas autoridades de santo Tomás en las que abiertamente se niega que en el hombre haya otra forma substancial además del alma; a saber, en la 1a. parte, q. 76, a. 4, ad 1m., al explicar la definición aristotélica del alma. Entre otras cosas que manifiestamente repugnan a la forma de corporeidad, tiene éstas por el alma, y es cuerpo, y es orgánico, y es algo que tiene potencia para la vida, lo cual es completamente falso en la escuela del Sutil, que aquí seguimos.

Se objeta, en 1er. lugar, contra la definición de alma: para nosotros, la "vida" en la definición del alma denota la vida substancial, que es el alma misma; y la definición del alma en nuestra exposición explica al alma por orden al alma misma, y [entonces] explica lo mismo por lo mismo. En 2o. lugar, que el cuerpo es orgánico consiste en que está construido con órganos que son instrumentos de la vida; y ser orgánico es lo mismo que tener potencia para la vida; luego "que tiene potencia para la vida" es del todo superflua en la definición del alma. En 3er. lugar, se dice acto primero, el cual pertenece al concepto primario de la cosa; pero el alma no pertenece al concepto primario del cuerpo —de otra manera sería constitutiva del mismo cuerpo orgánico—; luego no es acto primero del cuerpo orgánico.

A lo 1o., distingo el primer consecuente: explica inmediatamente, lo niego; mediatamente en cuanto explica el alma por orden al cuerpo y el cuerpo por orden al alma, lo concedo; y esto no es vicio en los relativos. O, mejor, subdistingo: por orden a la misma objetivamente, o a la misma alma por parte del objeto, lo concedo; a la misma formalmente, o por el modo de significar, lo niego; pues no son sinónimos "alma" y "vida", [como se apreciará] cuando esto sea

más evidente y se vea más claro, al menos en cuanto a su significado confuso. A lo 2o., todos aceptan que esas palabras "que tiene potencia para la vida" añaden mayor claridad a la explicación del cuerpo orgánico. De donde ésta y muchas otras no son definiciones estrictas del alma ni hay que exigir a todos [. . .] A lo 3o., distingo la mayor: sólo se dice acto primero constitutivo, etcétera, lo concedo; informativo, lo niego; y en términos inversos en cuanto al cuerpo.

Se objeta, en 2o. lugar, contra la 1a. conclusión: el alma racional no es sensitiva; luego en el hombre hay otra alma sensitiva distinta de la racional. Se prueba el antecedente: todo sensitivo es material y ningún inmaterial es sensitivo; pero el alma racional es inmaterial; luego no es sensitiva. Se prueba el antecedente: sensitivo es aquello a lo que se proporcionan las cualidades sensibles y materiales; pero aquello a lo que se proporcionan las cualidades sensibles y materiales es material; luego . . . Niego el antecedente y distingo el primer antecedente de la prueba: todo sensitivo a modo de *algo que,* lo concedo; a modo de *algo por lo que,* lo niego. Lo que siente es sin duda cuerpo al que se le proporcionan las cualidades sensibles y materiales; pero aquello por lo que siente puede no ser cuerpo. De donde resulta patente en cuanto a la prueba del antecedente.

Se presionará, en 1er. lugar: la forma dependiente de la materia a tal punto que no pueda existir fuera de la materia, es material; pero el alma sensitiva del hombre no puede existir fuera de la materia; luego es material y se distingue de la intelectiva inmaterial. Se prueba la menor: ninguna forma que no puede operar fuera de la materia puede existir fuera de la materia; pero el alma sensitiva del hombre no puede sentir fuera de la materia o del cuerpo; luego . . . En 2o. lugar, el alma racional separada no siente; luego

la sensación en el hombre no proviene del alma racional.

A lo 1o., niego la menor; a cuya prueba niego la consecuencia, que, para que infiriera, en la menor debería decirse que el alma fuera del cuerpo no sólo no puede sentir, sino tampoco ejercer ninguna otra operación, lo cual es falsísimo, porque puede entender. A lo 2o., niego la consecuencia, porque, como bien [dice] Losada, del antecedente sólo se sigue que el acto de sentir no es ejercicido por el alma sino dependientemente de los órganos corpóreos, los cuales faltan en el estado de separación.

Se presionará, en 2o. lugar, que entender proviene del alma racional, [y] el alma racional entiende fuera del cuerpo; y, por lo opuesto del consecuente, ya que el alma racional fuera del cuerpo no siente ni vegeta, vegetar y sentir no provienen del alma racional. Distingo el antecedente: que preexista el entender etcétera, lo niego; y que la intelección pueda ejercerse independientemente de los órganos corpóreos, lo concedo. Mas la vegetación y la sensación no pueden, como suficientemente consta por las cosas recientemente dichas, ejercerse independientemente de la materia y de los órganos corpóreos.

Se objeta, en 3er. lugar: si la vegetación y la sensación en el hombre provinieran del alma racional, el hombre [todo, cuerpo y alma,] sería inmortal; [es] absurdo el consecuente, luego también el antecedente. Se prueba la mayor: si la vida vegetativa y la sensación en el hombre provinieran del alma racional, la virtud de vegetar y de sentir del hombre se identificarían con el alma racional inmortal, y la virtud de vegetar y de sentir del hombre serían inmortales; pero este mismo hombre sería inmortal; y se prueba en la substancia: muere el hombre y formalísimamente

se impide la virtud de vegetar y de sentir del hombre; luego el que no pueda cesar la virtud de vegetar y de sentir del hombre es formalísimamente que el hombre sea inmortal; pero si la virtud de vegetar y de sentir del hombre es inmortal, no puede cesar, ni el hombre puede ser impedido de vegetar y de sentir; luego si la virtud de vegetar y de sentir del hombre fuera inmortal, [todo] el hombre sería inmortal.

El argumento es fácilmente resuelto por nosotros, diciendo que el hombre puede ser impedido de sentir y vegetar, y cesar en acto segundo la virtud de sentir y de vegetar, no por defecto de la virtud de vegetar y de sentir, sino por defecto del órgano y del instrumento, que es dañado por cualidades contrarias y se vuelve inepto para las operaciones vitales. Y de ahí que la muerte es ejemplificada en el flautista, cuya virtud de tocar la flauta, totalmente incólume, puede ser dañada y cesar, y la flauta volverse inepta para el canto. Más difícilmente se resuelve este argumento por aquellos que, con santo Tomás, dicen que el cuerpo es orgánico por el alma, o que la organización del hombre proviene del alma racional.

Se objeta, en 4º lugar: el alma racional y la sensitiva se repugnan entre sí y se mueven con movimientos contrarios, según aquello del Apóstol[4] a los gálatas: la carne desea contra el espíritu y el espíritu contra la carne. En efecto, ellos se contrarían entre sí; pero implica lo mismo repugnarse y moverse con movimientos contrarios, y el argumento prueba que hay en el hombre también muchas almas volitivas e intelectivas. Igualmente prueba que hay en la carne muchas almas sensitivas, como el que teme el engaño, y manifiestamente lo significa, y, sin embargo, se acerca al pan oculta y cautelosamente.

[4] Se refiere a san Pablo.

Distingo la mayor: entre sí pelean y se mueven con movimientos contrarios sucesivamente, lo concedo; simultáneamente, subdistingo: con movimientos eficaces para ambas cosas, lo niego; eficaces para una parte e ineficaccs para la otra, lo concedo. De otra manera: con movimientos contrarios, uno de los cuales rctarda e impide al otro, lo concedo; uno de los cuales no impide al otro, lo niego. Y de ahí se colige que esa contrariedad, cuando existe simultáneamente, se origina del mismo principio. De otra manera, como bien observa el Eximio, no habría por qué una inclinación impidiera a la otra. Vcs también que toda esa pugna no es hacia objetos, sino de objetos contrarios. Y de ahí nota que el alma racional, en cuanto vivifica al cuerpo, se llama "alma", y, en cuanto puede existir y operar fuera del cuerpo, se llama "espíritu". Y entiende así aquellas palabras de Daniel: "Bendecid cspíritus y almas de los justos al Señor". Y no como si denotaran que hay además del espíritu otra alma en el hombre. Además, en la Escritura una misma cosa se significa con muchos nombres.

Sc objeta, en 5o. lugar: se distinguen realmente aquellas cosas una de las cuales la concebimos distintamente sin la otra; pero cn el hombre concebimos distintamente la vida vegetativa y la sensitiva sin la racional; y, según Aristóteles, el feto humano o el hombre vive primcro la vida de la planta, después la sensitiva y después la racional; luego esos tres grados de vida se distinguen en el hombre. A lo primero niego la mayor, que es aquella discurrida por Descartes y muy celebrada por sus secuaces; de la cual, sin cmbargo, se pueden deducir mil absurdos, algunos de los cuales los dará el P. Lossada, en la disputación 1a. *De Anima,* capítulo 4, número 79 [donde dice]: "Los signos de la división real los dimos en la lógica". A lo segundo, di que el Filósofo habla de la vida en

acto segundo, o de la vida en acto primero próximo y expedito, que envuelve una perfección accidental de los órganos, la cual se adquiere con el tiempo.

Se objeta, en 6o. lugar, contra la segunda conclusión, el argumento con el que el docto Descartes negó que el alma racional estuviera en todo el cuerpo. Si el alma racional estuviera en todo el cuerpo sería extensa y corpórea, ya que la extensión sólo conviene al cuerpo; el consecuente es absurdo, luego el antecedente. Sorprende que Descartes no haya visto que este argumento se retuerce más violentamente hacia él, que coloca el alma racional en el concorio o glándula pineal, que es extensa y divisible; pues o el alma ocupa toda la extensión de la glándula, o está en un punto indivisible de la misma glándula. Si lo primero, luego el alma es extensa. Si lo segundo, luego alguna parte de materia es inmaterial, lo cual, por su perseidad, es propio sólo del espíritu. Luego, o concedes al espíritu esencia de cuerpo, la cual por su perseidad es extensión, o concedes a la materia esencia de espíritu, la cual por su perseidad es la indivisibilidad.

De inmediato distingo la mayor: sería extensa con extensión corpórea de [una] parte junto a [la otra] parte, lo niego; con extensión incorpórea en un espacio extenso y divisible, lo concedo.

Y pregunta a los adversarios si la inmensidad divina es extensa. A Descartes añaden a Aristóteles, en el libro *De motu animalium*, capítulo 7, quien dice que el cuerpo y el alma no existen en cualquier órgano, sino principalmente en uno, que en otro lugar significa ser el corazón. Respondo que es más común decir que Aristóteles hablaba de la existencia del alma en cuanto al oficio de fabricar espíritus vitales que después se dispersan por todo el cuerpo.

Se objeta, en 7o. lugar: si toda el alma racional estuviera en cada uno de los miembros del cuerpo

se seguiría, 1o., que el dedo sería hombre; 2o., que el intelecto estaría en el pie; 3o., que el alma estaría bilocada, o multilocada; 4o., que toda el alma se movería con movimientos contrarios si, por ejemplo, moviera una mano hacia arriba y la otra hacia abajo; pero estas cosas son absurdas; luego...

Niego la primera secuela, que presiona más a los adversarios, pues sólo la glándula pineal, en la que quieren que esté el alma, no se dice hombre, porque "hombre" es el nombre de todo el ente completo en el ser propio de las operaciones de hombre, lo cual no conviene al dedo solo. La segunda secuela es concedida sin absurdo por todos los que no distinguen el intelecto de la substancia del alma. Y no digas: luego el pie entiende, pues esto pide una organización que no se da en el pie. Distingo la tercera secuela: estaría multilocada, en cuanto a los lugares inadecuados y naturalmente indebidos, lo niego; en cuanto a los lugares adecuados y naturalmente debidos, lo concedo. Y también presiona a los adversarios esta secuela si conceden que el alma existe en toda la glándula pineal. La cuarta secuela es concedida por santo Tomás en el artículo 10, ad 2, con el ejemplo de lo que se mueve en la nave contra el curso de la nave. Además, di con el P. de Benedictis que esto es un beneficio virtual que es innato al alma espiritual, perfección por razón de la cual aventaja a la forma indivisible que la aventajaría si fuera divisible y tuviera partes junto a las partes.

Advierte que también se pueden oponer a la segunda conclusión aquellos argumentos con los que los filósofos modernos se afanan en que toda sensación se da en el cerebro, del cual descienden y se propagan muchas fibras y nervios que, por ejemplo, desde la mano tienden hasta el cerebro como la cuerda en la cítara. También quieren que la sensación vital

que, por ejemplo, decimos [tener] cuando tocamos algo con la mano —y entiende lo mismo de la visión, de la audición y de las demás sensaciones—, no se da en la mano misma, sino en el cerebro por beneficio del solo movimiento local que por las fibras se traslada desde una extremidad, que está en la mano, a la otra que está en el cerebro.

Para probar esto, aducen muchos experimentos; sin embargo, dos son los principales: el 1o., cuando se lesiona el cerebro por la apoplejía o por una enfermedad semejante, todos los sentidos exteriores se engañan, de modo que los ojos abiertos no ven, que los oídos, por más que se abran, no oyen; y, en una palabra, que no hay ninguna sensación vital en los órganos de los sentidos externos, aunque esos órganos estén sin ninguna lesión; la razón de lo cual no es otra sino que por la apoplejía o por una enfermedad semejante se impide el paso y la propagación del movimiento local de los órganos de los sentidos externos.

El segundo es también un ejemplo muy celebrado de Descartes: el ciego, sujeto al báculo, en el cual ciertamente no hay alma, siente en el extremo en el que la extremidad del báculo incurre, duro o blando, áspero o plano, móvil o estable, por esta percepción por la que la impresión hecha en una extremidad del báculo se propaga a la otra extremidad del mismo báculo en la que está la mano, y se da aunque el alma estuviera sólo en el cerebro por esta percepción, ya que la impresión hecha en la extremidad de las fibras que está en la mano se propaga a la otra extremidad de las mismas fibras que está en el cerebro, en el cual está el alma.

Estas cosas, digo, y otras cosas más amenas que seriamente pensadas, de las cuales decimos algo entre lo que se ha de explicar, no prueban que el alma

esté sólo en el cerebro; pues, aun cuando aceptemos que sólo en el cerbero se dan todas las sensaciones, ciertamente la vida vegetativa no se da sólo en el cerebro, sino en todo el cuerpo orgánico, y el alma vegetativa está en todo el cuerpo orgánico; pero en el hombre el alma vegetativa es la racional; luego el alma racional está en todo el cuerpo. La menor, además de las cosas que se dijeron arriba, se prueba eficazmente por la reducción al absurdo; pues de otra manera Cristo el Señor, al morir habría dejado alguna substancia del Verbo unida al alma puramente vegetativa. Pues si ésta es distinta de la racional, hay que decir que pereció en la muerte de Cristo Dios o que permaneció unida al cuerpo; pero no de otra manera el cuerpo hubiera permanecido verdaderamente vivo, lo cual es herético, luego también lo primero: habría sido dejada en el Verbo, lo cual va contra aquel axioma de los teólogos: "Lo que una vez asumió nunca lo dejó".

Se objeta, por último, contra la tercera conclusión: entre el sujeto y la forma se requiere proporción; pero entre el cuerpo y el espíritu no hay ninguna proporción; luego el alma espiritual no es forma del cuerpo. En segundo lugar: el accidente espiritual no puede naturalmente unirse al cuerpo, luego tampoco la forma espiritual. En tercer lugar, el alma racional no comunica a la materia el predicado "racional", luego no se sigue [que sea forma] de la materia en cuanto racional. En cuarto lugar, toda forma verdadera apetece o exige un sujeto del cual es forma; pero el alma racional no apetece al cuerpo; luego... Se prueba la menor, en primer lugar: si el alma racional exigiera el cuerpo, no podría naturalmente existir sin el cuerpo; pero puede: luego... En segundo lugar, el cuerpo impide las operaciones más perfectas del entender, que el

alma ejerce en estado de separación; pero el alma no apetece ser impedida de las operaciones más perfectas; luego...

A lo primero, distingo la mayor: Se requiere una proporción entre el género de ente y el género de acto y de la potencia perfectible con la perfectiva, lo concedo. A lo segundo, niego la consecuencia, porque el accidente no puede unirse naturalmente al cuerpo a menos que dependa de él mismo, y en esto mismo no sería espiritual y, por otra parte, esto se supone, la cual contradicción no se soporta en la substancia espiritual. A lo tercero, distingo el antecedente: no se comunica con la materia por identidad, lo concedo; por unión, lo niego. A lo cuarto, niego la menor y distingo la mayor de la primera prueba: no puede existir naturalmente sin el cuerpo si no hubiese en el estado de separación ninguna compensación de las perfecciones que tiene en el estado de unión, lo concedo; si hay, como de hecho la hay, en el estado de separación, una compensación de las perfecciones que el alma tiene en el estado de unión, lo niego. A la segunda prueba, a la inversa, distingo la mayor: el cuerpo impide etcétera, y compensa en estado de unión las perfecciones del alma en el estado de separación, lo concedo; y no las compensa, lo niego. Las operaciones más perfectas del entender que el alma ejerce en el estado de separación compensan las perfecciones que el alma tiene en estado de unión. En contra de ello: las operaciones de sentir y vegetar que el alma ejerce en estado de unión compensan las operaciones de entender que el alma ejerce en estado de separación. Y de aquí tanto el estado de separación como el de unión es natural al alma racional en orden sucesivo.

Sobre lo cual quien quiera más, añada al Eximio, *De anima*, libro 6o., lo que escribió sobre el estado del alma separada, principalmente en el capítulo 9 y en el 10, que es el último en sacar a las almas de la causa, sin duda alguna donde [está] la huella aquella en la que finalmente insiste el Eximio, cuyas huellas siempre hemos adorado y vemos que no es lícito ir más allá de ellas. Súbitamente, por tanto, [hagamos] aquietarse los cálamos y pender ciertamente en los altares de nuestro Numen tutelar junto a los dolientísimos corazones de Jesús y de María, en cuya suavísima herida, como descansara en otro tiempo la filosofía que habría de nacer, así finalmente descanse ahora la misma filosofía que ha de morir.

CRISTÓBAL CORICHE

De la ORACIÓN VINDICATIVA DEL HONOR DE LAS LETRAS Y LOS LITERATOS (1763) [1]

Entre las más extrañas, o acaso las más nocivas, paradojas que el caprichoso genio de los hombres ha torpemente abortado, fue una de las mayores la que oyó el año de 1750 la Academia de Dijon. Propuso este Cuerpo Literato a sus sabios miembros este problema: ¿Si la ciencia conduce o se opone a la práctica de la virtud?, prometiendo premio a quien con más acierto lo resolviese. ¿Quién no discurrirá desde luego que todos aquellos ingenuos Académicos, hombres científicos, doctores consumados, procurarían todos y cada uno dedicarse a resolver la cuestión, atendiendo precisamente, como debían, al mérito de la causa: no aspirando a vanos aplausos tributados a su elocuencia, no anhelando a ostentar ingenio (aunque fuera valiéndose de sofisterías), no codiciando el ofrecido premio; sí únicamente deseando poner patente la verdad a los ojos de todo el mundo? Pues esto, que sin refleja alguna dicta la razón natural a todos, se vio frustrado en la Academia de Dijon.

[1] C. M. Coriche, *Oración vindicativa del honor de las letras y de los literatos,* Puebla: Imprenta del Colegio Real de San Ignacio, 1763. (Se ha modernizado la ortografía y la puntuación, y se han traducido al castellano las citas latinas.)

Uno de aquellos Académicos tomó a su cargo defender a viva fuerza no sólo la declarada guerra que (según su dictamen) hacen a las virtudes las ciencias, sino la inclinación maligna que éstas engendran en los literatos contra aquéllas, y la estrecha alianza que mantiene con la hermosísima virtud la torpísima ignorancia. Para promover asunto tan injurioso a toda la universal República de las Letras y tan denigrativo aun hasta al mismo padre que lo produjo, desperdició el autor la vasta erudición que a fuerza de mucho estudio había acaudalado en su entendimiento; malbarató la brillante elocuencia que con infatigable trabajo había alcanzado en la continua lectura de la retórica: no omitió figura, no abandonó frase, no despreció tropo de los que enseña el arte de persuadir, que no jugara con docta y exquisita destreza, para infamar a aquella misma arte de cuyos ingeniosos preceptos estaba sirviéndose actualmente, para vilipendiar aquellas mismas ciencias que tanta claridad habían encendido en su entendimiento, para ultrajar y deprimir aquellas mismas Letras con cuyas luces resplandecía, como estrella en aquel cielo de doctos; valiéndose de las mismas armas que le habían dado las ciencias, para herirlas, matarlas, consumirlas, aniquilarlas.

(..........)

Es doctrina común, asentada y recibida, que la práctica de la virtud es muy conforme a la naturaleza racional, cuanto le es contrario el ejercicio del vicio. Ni es menos abrazada la máxima que con el grande Estagirita asientan los filósofos, con el elocuente Tulio los oradores, y con el Angélico Doctor los teólogos: que todo hombre naturalmente desea saber. De manera que el hombre tiene innata y natural

inclinación (bien que libre) así a poseer las ciencias, como a practicar las virtudes. Y ved aquí, ya con estos dos verdaderos presupuestos, casi sin advertirlo, cómo con un solo golpe, arrojada por los suelos y deshecha, destruida y aniquilada, toda aquella tanto abultada cuanto fantástica aparición de sofísticos raciocinios, de retórica vana, de historias mal entendidas y autoridades desgraciadamente alegadas. ¡ Oh miserabilísimos hombres (deberé exclamar, admitiendo, como se debe, los dos sobredichos presupuestos), oh infelicísimos racionales, que esa misma naturaleza inteligente y volitiva que gozáis, la que no sólo os distingue de los insensibles y los brutos, sino que os hace ser a ellos sobremanera excelentes, esa misma naturaleza racional, que os sublima a emparentaros y asemejaros con los ángeles, esa misma alma espiritual que creéis, como debéis, hecha a imagen y semejanza del Supremo Dios, esa misma es la que sirviéndoos más de cruel madrastra que de amorosa madre, os inclina a que os desnaturalicéis, siguiendo aun peor que los irracionales vuestros perversos apetitos; esa misma es la que os precipita de un limpio y elevado solio a un ínfimo e inmundo cenegal; esa misma es la que os impele a que con vuestros vicios canceléis en vosotros mismos la divina imagen que os imprimió el omnipotente Artífice! Puesto que con innato apetito os guía a desear conseguir aquellas facultades, artes y ciencias que son inseparables del vicio y la maldad, según el dictamen que impugnamos. Esa misma naturaleza es vuestro más desapiadado enemigo, vuestro más inhumano verdugo, vuestro más carnicero tirano, que os estrecha, atormenta y compele, para que procuréis unir a un tiempo dos opuestos, para que anheléis juntamente a dos contrarios, para que procuréis unir a un tiempo dos opuestos, para que intentéis conseguir

de una vez dos extremos: cuando por una parte os radica en la voluntad el apetito al bien y por otra os siembra el deseo de saber, que es opuesto a todo lo bueno. No tenéis, pues, ¡oh desgraciadísimos hombres!, para qué alegraros de que Dios os haya enriquecido dotándoos de entendimiento; pues éste antes os servirá de vigoroso imán que os atraiga al aborrecible hierro del vicio, que de inmóvil norte que os conduzca al delicioso puerto de las virtudes.

(..........)

No hagáis aprecio que Séneca igualara con los dioses a los sabios; tened en poco que Vitrubio deseara que se fabricaran sillas celestiales para que los doctos se sentaran entre los dioses; no estiméis que Cicerón dijera que la sabiduría es la salud del ánimo, como si hubiera leído ese apotegma en el canónico y divino Libro de la Sabiduría, en donde el más sabio de los hombres, Salomón, afirma que *la muchedumbre de sabios es la salud del universo;* despreciad todos los elogios que dieron a los doctos ya aquellos siete sabios de Grecia: Solón, Biantes, Cléolo, Pítaco, Quilón, Periandro y Tales, ya aquellos santísimos y doctísimos varones los Basilios, los Crisóstomos, los Ambrosios, los Agustinos, los Gregorios, los Jerónimos, los Tomases, los Buenaventuras; y sobre todo no déis crédito al mismo Espíritu Santo, quien dice en el Eclesiástico que *el sabio no aborrece los mandatos ni omite las justicias;* y en el Libro de la Sabiduría, que entre infinitas alabanzas en que se difunde, ya en honra de la misma sabiduría, ya en honra de los sabios, asegura que *Dios a ningún otro hombre ama sino al que habita con la sabiduría.* Dad, sí, fe a quien con toda confianza, por no decir osadía, se atrevió a persuadiros que la sabiduría, como

quien inclina a lo malo, y los sabios, como quienes lo practican, son indignos de honra, no merecen alabanza.

(..........)

¿Qué trabajos pueden pretender parangonarse con las fatigas de un estudioso, cuando éste, por dedicarse a las letras, se obliga a evitar, cuanto le fuere posible, la locuaz comunicación con los vivos, por sacrificarse todo al mudo comercio con los muertos? Vedlo condenado voluntariamente a una prisión de por vida: privándose de la suave comunicación con los amigos, evitando las más honestas recreaciones, excusándose de asistir a los festines más inocentes, omitiendo concurrir a las políticas más forzosas; miradlo en aquel retiro, que bien podemos llamarle cárcel o destierro; qué pronto al trabajo y qué perezoso al descanso; qué tarde se acuesta y qué temprano se levanta; hace ayunar a sus ojos de sueño, a su estómago de comida, a su cuerpo de alivio y a su cabeza de reposo. Espiadlo por alguna rendija; y antes os parecerá que miráis y escucháis a un loco que a un hombre de mucho seso: tales son los ademanes que cada instante hace, tales los afectos que por momentos muda: ya lo veréis mudo, y ya parlero; ya extático, ya muy en sí; ya se enoja, y ya se aplaca; ya se entristece, y ya se alegra; efectos todos de aquellas cosas en que piensa, de aquellas historias que lee, de aquellos acaecimientos ahora melancólicos, ahora injustos, ahora buenos, ahora malos, que le ocurren y que considera. Aun en los santos cuando estudiaban se atendían estas variaciones. De mi gran padre santo Domingo refiere san Antonino que, cuando el santo patriarca se ponía a leer, unas veces parecía que disputaba con otra persona, y que

le hablaba con atención, otras que la oía con gran silencio; unas veces se sonreía, otras lloraba; unas fijaba los ojos en un lugar, otras los bajaba, y otras los cerraba. Atended al estudioso, que inmóvil, como una estatua está todo absorto y casi fuera de sí, pudiéndose decir de él, como se dice del alma amante, que más está donde no está que donde habita; la comida no le gusta, la música le hostiga, la visita no le divierte, la conversación le molesta, ni siente, ni ve, ni oye, sino sólo aquello que estudia, lee y contempla. Así le sucedió al Angélico Doctor santo Tomás, comiendo con san Luis rey de Francia, que ni advertía el personaje con quien estaba, ni oía lo que conversaban, ni gustaba lo que comía. En otra ocasión no sintió un doloroso cauterio de fuego que le dio el cirujano en una pierna, de que adolecía, porque estaba todo embebido en las doctas especulaciones de sus estudios. El ilustrísimo Caramuel refiere de sí mismo que sólo el estudio, y ninguna otra cosa, le complacía. Hermótimo se abrasó en una ocasión, sin sentir el fuego que lo quemaba, Carnéades, Arquímedes y Francisco Vieta frecuentemente se enajenaban, sin saber en dónde estaban, pensando sólo en sus discursos y demostraciones. En los ejercicios de las demás artes el mismo trabajo aprovecha a la salud. Con la fatiga se actúan los humores; actuados, se calienta el cuerpo; calentado, se abren los poros; abiertos, se evaporan los malos efluvios; y, evaporados, se consigue la robustez; todo lo contrario acaece en la vida sedentaria de los estudiosos. De aquí provienen vértigos en la cabeza, fluxiones a los ojos, reumas a la boca, dolores a las muelas, crudezas al estómago, podargas a las piernas, catarros, pesantez y debilidad a todos los miembros, como lo testifican, a más de la continua experiencia, los muchos tratados que los doctos médicos han escrito

sobre este punto, para la cura de sus dolencias. No intento improbar la recta crítica del ilustrísimo y sapientísimo Feijoo, sí sólo demostrar los trabajos de los estudiosos. Pues aun este mismo doctísimo autor confiesa sus continuas indisposiciones. Todo lo dicho fuera sufrible, si después de tantas penalidades consiguieran los estudiosos a la medida de sus deseos sus intentos. Pero, ¡oh!, y cuántas veces experimentan, y con qué internos desconsuelos, que estudian mucho y aprovechan muy poco. Experiencia tan triste y dolorosa, que como de sí mismo aseguraba aquel perspicacísimo ingenio de Jerónimo, llegaba muchas veces a tocar la raya de la desesperación. ¿Qué despecho para un amante de las letras, cuando refleja que estudia con grande ansia los libros, y su capacidad no aprehende las cuestiones; las aprehende con mucho trabajo, y su imaginativa no abarca las disputas; las abarca con indecible congoja, y su pensamiento no comprehende los tratados; los comprehende con infinita angustia, y su memoria no conserva las conclusiones; las conserva con inmensa fatiga, y su entendimiento no agota las dificultades? Y aunque las agotara, ni saciaran su apetito todas las letras, ni aquietaran las ansias, y los innatos deseos de saber a su espíritu todas las ciencias. Y todo esto después de haberle costado mucho desvelo a sus ojos el estudiar los libros, mucho trabajo a su cabeza el aprender las cuestiones, mucha congoja a su espíritu el abarcar las disputas, mucha angustia a su alma el comprehender los tratados, mucha solicitud a su corazón el conservar las conclusiones, mucho deseo a su voluntad el aclarar las dificultades, y mucha ansiedad a su apetito el saciarse con las ciencias.

(..........)

Ya parece que oigo al declamador injurioso contra las letras, que responde que la mejor represión contra los vicios es la práctica de las virtudes; que los preceptos verbales son voces que se lleva el viento, los escritos son muertos caracteres que no avivan; la ejecución de lo bueno es doctrina viva, eficaz, penetrante, que impele a su imitación. Pero, lo primero: no puede la voluntad abrazar como bueno aquello que como tal no se lo propone el entendimiento. ¿Y cómo propondrá éste como bueno aquello que no conoce? ¿Y cómo conocerá, si, por una parte, la falta de luces y, por otra, el depravado apetito contribuyen a la inadvertencia? Pues si aun conociendo lo bueno, y aprobándolo, no obstante, como de sí mismo lo confiesa el universo en pluma de Ovidio, que mirando y aplaudiendo lo bueno seguía en la práctica no sólo lo malo, sino aun lo peor:

... Video bona
Proboque deteriora sequor ...[2]

¿Cómo se abstendrá de lo malo quien no percibe su fealdad? Lo segundo: aquella interminable guerra del hombre mientras vive, entre la parte inferior y superior, que lo hace gemir todo el tiempo que el alma reside en este mortal tabernáculo de carne, apeteciendo ésta lo que el espíritu repugna, y éste deseando lo que aquella rechaza; teniendo entre sí tan contrarias leyes, que los estatutos del cuerpo se oponen a los dictámenes de la mente de tal manera, que obra el hombre no lo bueno que quiere, sino lo malo que aborrece, según lo lamenta en varios lugares el Apóstol; no habiendo un esforzado capitán que con las continuas voces anime a la batalla, y con

[2] Veo las cosas buenas y las apruebo, [pero] sigo las peores.

los repetidos órdenes aliente a la victoria. ¿Cómo podrá menos que triunfar el vicio, y la virtud ser vencida, dominar la carne y servir el espíritu? Lo tercero: si aun habiendo en el mundo muchos justos que edifican, y muchos sabios que enseñan, no obstante, ejerce el vicio tan despótico dominio en los hombres, que (como el discursista hiperbólicamente exagera) *apenas se halla el día de hoy quien viva un poco arreglado a las leyes de la razón.* ¿Cuánto más estragadas se lloraran las costumbres, si ninguno hubiera que supiera reprender los vicios, argüir a los protervos y enseñar a los descaminados?

(..........)

Que las letras por su naturaleza inclinan a la virtud y se oponen al vicio, es verdad tan clara, que los filósofos gentiles, guiados sólo con el lumbre natural, con muchas razones lo demostraron. El filósofo por antonomasia, el grande Aristóteles, en los libros de su filosofía moral o ética, después de haber tratado de todas las virtudes, con aquel acierto que siempre ha sido justamente la admiración de todos los sabios, desciende a tratar de la felicidad, que es el fin a que todas las virtudes y todos los actos humanos se dirigen. Prueba primero que la felicidad verdadera sólo puede consistir y hallarse en las operaciones virtuosas; porque afirmar lo contrario, dice el incomparable Estagirita, fuera preconizar por más felices a las bestias irracionales que a los hombres; ya porque aquéllas gozan con más deleite lo que les pide su apetito, ya porque lo poseen con menos inquietud, puesto que ninguna cosa aprehenden como vedada. Pasa después a indagar: ¿cuál será la operación más virtuosa en que consista la felicidad del hombre? Supuesto que hay dos operaciones, una que consiste

en especular y contemplar las verdades, y otra en obrar y ejecutar las virtudes, afirma que la perfecta felicidad primaria y principalmente es la que se dedica a la especulación del entendimiento. Con ocho sólidas razones establece este dictamen.

El fin, dice, debe ser lo óptimo entre todas las cosas humanas, pues a él se dirigen y se encaminan todas; éste no puede ser otro que la felicidad. Todas las cosas naturalmente apetecen y se inclinan a la felicidad de que son capaces según su naturaleza; todas procuran excluir el infortunio, la incomodidad, el sinsabor. Esta felicidad es forzoso que consista en la más óptima operación del hombre. ¿Y quien negará que ésta es el entender, el especular, el contemplar? Ya porque el entendimiento domina a las partes irascible y concupiscible, a quienes con principado político preside la razón; ya a las corpóreas, a quienes con despótico dominio rige. ¿Y qué otra potencia puede pretender derecho a la posesión de mejores objetos? El entendimiento tiene habilidad a los objetos esencialmente buenos y verdaderos, que son las cosas divinas; tiene connaturalidad a ellas, o porque él en sí es algo divino, según Platón y todos aquellos filósofos que lo colocaron eterno y separado de toda materia; o porque, aunque sea (como es) potencia del alma criada en tiempo, es lo más excelente de ella, por la mayor conveniencia que tiene con las substancias separadas, en cuanto para su operación no necesita órgano corpóreo.

Pequeña fuera una felicidad, ni verdaderamente debiera tener ese nombre, si cual efímero bien se desvaneciera. Entre todas las operaciones del hombre, en la que con más continuación puede permanecer es en la especulación de la verdad; los más laboriosos artífices omiten el trabajo por el cansancio y la fatiga que éste les ocasiona en las facultades corpóreas; el

entendimiento, cual águila generosa, se remonta sobre todas ellas, porque en entender usa muy poco de los groseros sentidos; y ni aun eso poco se valiera de ellos, si según el presente estado en que el alma informa al cuerpo, no necesitara de los fantasmas, que existen en los órganos corpóreos. Pero, ¡oh, qué contrapeso tuviera esta felicidad continua, si no fuera juntamente deliciosa!, no con aquella delectación inmunda, torpe y grosera de la carne, sino con otra de orden muy superior, limpia, delicada y tersa en el espíritu, así cuanto a la pureza que participa de las cosas inmateriales que contempla, como cuanto a la firmeza que adquiere de los objetos inmutables que entiende. Añádase lo poco o, verdaderamente, lo nada que por sí necesita el sabio de las cosas a esta mortal vida necesarias, motivo que hizo exclamar con gran consuelo a Diógenes: ¡Oh, de cuántas cosas no necesito! Hágase refleja[3] seria de cuántas cosas más tiene necesidad el que está en posesión de todas las virtudes morales, respecto del que está adornado con la sabiduría: éste, a manera de un numen terreno, para sí solo se basta cuando el otro, o ya sea el fuerte, o ya el templado, o ya sea el liberal, o ya el manso, o ya sea el magnífico, o ya el magnánimo (quien debe ser un admirable comprendio de todas las virtudes) requiere necesariamente el auxilio de muchas cosas fuera de sí.

De todas estas excelentes propiedades le viene a la sabiduría ser un bien amable por sí mismo; el tesoro se apetece, el puesto se desea, la fama se codicia por la comodidad, por la elevación, por la gloria que acarrean; la sabiduría sólo no atiende a estos transitorios y rateros bienes; nada externo le viene por sí al hombre porque se dedica a la

[3] Esto es, hágase reflexión.

contemplación de la verdad: todo el bien se encierra, se oculta y se esconde en su mente. Concluye finalmente el grande Estagirita su discurso con la última condición de la felicidad, que es la quietud y el sosiego: éste lo consigue la sabiduría, pues con ella llega el hombre al fin que naturalmente apetece, que es conocer y entender, elevándose el hombre por esta contemplación sobre sí mismo, pues constando esencialmente de alma y cuerpo, de naturaleza intelectiva y sensitiva, abandonando el sabio, en cuanto puede, la vida material y sensitiva del cuerpo, se dedica todo a la vida espiritual e intelectiva del alma, propio ejercicio de las superiores substancias separadas de la materia.

Si no es, que digan con el poeta Simónides, que el humano debe intentar conocer las cosas humanas, el mortal las mortales, como si el hombre, según lo mejor que tiene, que es el alma, y en ella la óptima parte el entendimiento, no fuera inmortal y algo divino; por lo que, en cuanto está de su parte, debe pretender con todas sus fuerzas posibles conseguir la inmortalidad. La denominación de cada cosa debe tomarse de la parte más noble y principal: entre las dos vidas, la animal y la intelectual, ¿quién puede negar que ésta sea la más principal y la más propia del hombre? Grave inconveniente fuera que alguno eligiera vivir, no según la vida más propia, sino según la menos principal. Esta vida intelectual es la que más asemeja el hombre a Dios, y lo hace a su Majestad amabilísimo; y, por consiguiente es a quien Dios más beneficia; pues, según la máxima universalmente recibida, cada uno ama más a su semejante. De donde evidentísimamente se infiere que el sabio es quien más beneficios, favores y bienes recibe de Dios, fuente inagotable e inexhausta de todo bien y felicidad. Con

cuya participación se le ha de engendrar al sabio un cuasi innato apetito para lo bueno.

Aunque el hombre en esto, quiero decir, en obrar bien, se asemeja a Dios, pero principalmente consiste la semejanza en entender. Sin atribuir a Dios las operaciones de las virtudes morales, es forzoso que lo confesemos felicísimo. Digno de risa fuera aquel que fingiera al Supremo Numen atento a los comercios, dedicado a los contratos; si le atribuyera la fortaleza para sufrir las cosas terribles y peligrosas que amenazan; la templanza para resistir los malos deseos que asaltan; pero no lo fuera atribuyéndole verdadera y propiamente la vida intelectual, la operación inteligente, que con ella sola se constituye felicísimo. Prueba de esta verdad son los brutos: ellos, porque carecen de entendimiento, son incapaces de felicidad; no obstante que se admiran dotados de los actos propios de algunas virtudes morales. El león es fuerte y liberal, la cigüeña es piadosa con sus padres, el caballo es generoso, el perro agradecido, las abejas laboriosas, las hormigas próvidas. En tanto, pues, serán felices los hombres, en cuanto porque tienen entendimiento y lo ejercitan en entender y contemplar se asemejan al felicísimo Dios; y, no pudiendo la felicidad avenirse con la práctica de lo malo: porque ésta es la mayor infelicidad, síguese que, en cuanto está de parte del entendimiento, es forzoso que naturalmente incline al bien y aparte a la voluntad del apetito al mal. Según estas sólidas razones del mayor de los filósofos, queda evidentísimamente demostrado no solamente que sólo el sabio es feliz en este mundo, sino que las ciencias antes inclinan que apartan al sabio a que obre virtuosamente. He procurado compendiar las razones con que el filósofo prueba que la felicidad y bienaventuranza natural consiste en la sabiduría, valiéndome juntamente de

la exposición de su más excelente intérprete, el Angélico Doctor Santo Tomás, para que con el patrocinio de los dos príncipes de la teología y de la filosofía quede más autorizado el discurso.

(..........)

Aun el mismo supremo y eterno Dios, cuya voluntad es su entendimiento, su bondad es su verdad, su ser es su entender, es bienaventurado según la operación de su divino entendimiento: su bienaventuranza consiste en entenderse a sí mismo, en comprender sus infinitas y eternas, sus inmensas y divinas perfecciones. Por lo que muchos teólogos, considerando metafísicamente la naturaleza divina, la constituyen por el entender actual, por el acto purísimo de estarse continuamente entendiendo, conociendo y contemplándose a sí mismo. Suponiendo, como deben, que, hablando físicamente, el entender de Dios es su substancia. Verdad que hasta Aristóteles alcanzó con solo el lumbre natural.

(..........)

Mas, por cuanto el discursista asienta que *la vía de los hechos es el camino que sigue su sabia sociedad,* y con ellos procura firmar su satírico cuanto falso sistema, démosle gusto en explorar los hechos de los sabios, bien que le demos displicencia en alegar a favor de nuestra sentencia la conducta de los doctos, y después responderemos a las historias que acumula. Omitiremos recordar las sentencias y dichos de los antiguos sabios, contentándonos con sus buenos hechos innegables: porque no nos diga que de ellos se verifica, también como de los fariseos, que dicen y no hacen, que cargan un insoportable yugo sobre las

ajenas cervices, pero ellos ni aun con el dedo quieren tocarlo. Si esto ha de responder, poco importaría decir que Plutarco asegura que *cuanto alguno se allega más al estudio de la filosofía, otro tanto más se aparta del fausto y de la arrogancia.* Reputará por palabras dichas al aire las de Periandro, quien frecuentemente intimaba a sus discípulos que *tuvieran siempre tirante la rienda a la desenfrenada ira.* Se reirá de que Plinio haya dicho que *vivamos de tal manera practicando las virtudes, que cuando llegue la muerte poco tenga que borrar de nuestros vicios en la memoria de los que nos sobrevivieren.* Hará mofa y escarnio de todos los arregladísimos preceptos del moralísimo Séneca, con que instruye a su Lucilo, pretendiendo hacer de él un hombre adornado con todas las virtudes morales: consejos y doctrinas tan admirables, que más parecen dictadas por un santo padre de la Iglesia, que intimadas por un filósofo gentil. Y aun quizá pretenderá apoyar su respuesta con la vulgar persuasión de que Séneca, que aconsejaba la parsimonia y desapego de todas las cosas, atesoró para sí muchos millones, práctica que derechamente se opone a su especulativa doctrina; pero ya se sabe que si Séneca acaudaló siete millones y sesenta mil escudos, hizo de ellos, según refiere Tácito, voluntaria renuncia al emperador Nerón, su discípulo (aunque no pudo con todo su ejemplo y sabiduría formar de ese bruto coronado un hombre).

Evidencien pues los sabios gentiles (por no hablar de los héroes cristianos) con sus obras los impulsos que dan hacia la virtud las letras. Alabó la imperturbabilidad de ánimo en Diógenes, el Nacianceno; la integridad de costumbres en Sócrates, Teodoreto; el desprecio del oro en Crates, Jerónimo; las virtudes morales en que sobresalieron los más acreditados filósofos, Gregorio Magno y Crisóstomo. Aun a aquel,

tanto sabio cuanto infeliz, injustamente desacreditado en el mundo por corifeo de los sensuales (ya se sabe que hablo de Epicuro), no sólo lo vindicaron de la falsa infamia, sí que también le tejieron honrosos panegíricos, entre los antiguos, Laercio, Dión y Eliano, entre los modernos y católicos, S. Gregorio Nacianceno, Quevedo, Tesauro y Feijoo, quienes aseguran que estaba Epicuro contento con un vil vestido para cubrirse, una escasa vianda para alimentarse, y una pobre vivienda para albergarse. Sócrates, aquel que más bien supo practicar las virtudes que enseñarlas, ¿no confesó de sí mismo cuando un fisonomista, mirando su feo semblante, echó el fallo que era el peor hombre del mundo, no confesó, digo, que era verdad el pronóstico, que tal era su natural, pero que con el estudio de la filosofía lo había vencido? ¿Qué diré de aquel Xenócrates, imagen viva de la honestidad y del recato, que con sola su presencia componía los ánimos de los más disolutos, y las acciones de los más desenvueltos? Trofeo de su doctrina fue aquel descaradamente lascivo ateniense, Palemón, quien, entrando coronado de rosas en la escuela de Xenócrates, oyendo a este filósofo discurrir de la vergüenza y templanza, sonrojándose de sus perversas costumbres, arrojó de su cuerpo aquellas inmundas flores, y plantó en su ánimo la casta semilla de las virtudes. Tan veraz fue siempre Xenócrates en sus dichos, que se daba más fe a su simple palabra que a otros lo que afirmaban con juramento. Fuera necesario escribir un dilatado volumen para hacer un catálogo de las virtudes en que resplandecieron los sabios filósofos antiguos. Aseguró firmemente que no se señalará virtud moral alguna en la que ellos no se hayan ejercitado con heroicos hechos. De lo que evidentísimamente se infiere que las letras dirigen a

lo honesto, las ciencias contribuyen a la virtud, la sabiduría inclina a lo bueno.

Tiempo es ya que respondamos a las historias siniestramente alegadas por el discursista. Antes de hablar de ellas en particular, debo advertir un común defecto que comete en su raciocinio, usando de aquel sofisma que en las escuelas se llama *a non causa pro causa:* toma por causa de la decadencia en las costumbres a las letras, que no la causan; arguye de una cosa puramente concomitante como si fuera verdaderamente influyente. No se niega que se ha visto el mundo inundado de vicios y viciosos, siendo éstos tantos que, por testimonio irrefragable del Espíritu Santo, llega su *número a tocar la raya de lo infinito.* Después de aquellas pocas horas que duró el feliz estado de la original gracia, fue creciendo en los hombres de tal modo la maldad, que ni aun un pensamiento se hallaba en ellos que no fuese delincuente. Así nos lo asegura para que lo lamentemos el texto sagrado. Castigó Dios esta corrupción tan común con el universal diluvio. ¿Y cuál fue después del castigo la enmienda? Hacerse más protervos; porque, como nota el grande Agustín, desde Noé hasta Abrahán, no hubo hombre digno de ser recomendado a la memoria de los venideros. ¿Dirá acaso el discursista que en esos depravadísimos tiempos reinaban las letras y la cultura? ¡Ojalá y no hubiera en esas delincuentes edades dominado tanto la ignorancia! Porque, como se ha probado evidentísimamente y se demostrará más en lo de adelante, los dados a las letras son los menos viciosos.

(. . . . .)

¿Quién podrá con ánimo sosegado tolerar que el discursista asegure que la filosofía tenía su cuna, su

domicilio, su nutrimiento y progresos en las escuelas más infames? *Sentada* (son sus palabras) *en las casas del vicio al lado de la prostitución, cuales eran las escuelas de las Aspasias, de las Leoncias, de las Lais.* Esto es decir que en esos lupanares era en donde tenían sus cátedras los filósofos, que esas pocilgas eran el lugar de sus academias. Calumnia, falsedad, impostura. Bien sabe el discursista que en esa misma Grecia se veneraban las estancias, en donde habían enseñado los sabios sus doctrinas: en Samos la de Pitágoras, en Salamina la de Solón, en Clazómenes la de Anaxágoras, en Calcedonia la de Xenócrates. Si las casas de las públicas meretrices habitaran los filósofos, ¿cómo había de haberle dado en cara la ramera Calisto al sabio Sócrates que tenía ella más secuaces de su hermosura que él de su doctrina? Pero oyó tan pronta como docta respuesta, que sirve también para prueba de nuestro principal asunto: *Es así,* le dijo el sabio varón, *porque más fácil es precipitar, que es lo que tú haces, que conducir a lo sublime, que es lo que yo, y la sabiduría conmigo, hacemos.* Respuesta digna de los labios del santo obispo Nono, para convertir a la primera infame pecadora y después famosa penitente Pelagia. Si los filósofos hubieran tenido su asentado comercio con las prostitutas, ¿cómo había de haber vituperado el sabio Xenócrates la deshonestidad de la lasciva Friné, huyendo de ella?, como si fuera otro Martiniano, solitario cuarenta años en el desierto de Palestina, cuando vio a la antes descarada y después avergonzadísima Zoe.

(..........)

Sigue el discursista a las ciencias hasta Roma: Para ensalzar la virtud de los romanos, antes que en su senado y pueblo se conocieran las letras, dice que

esta república *es una compañía de hombres que sólo hacen consistir la bondad y la honradez en lo que es ventajoso a su patria; hombres que tienen por justo cuanto contribuye al aumento de su estado; hombres, en fin, que formaron para sí un ídolo en el nombre Romano, a quien sacrifican las razones más eficaces de la naturaleza.* Difícil se hará creer que un hombre dotado de buena capacidad natural y adornado de bellas letras adquiridas (cual lo era Monsieur Rousseau) haya podido prorrumpir seriamente en proposiciones tan absurdas para recomendar la antigua virtud romana. Quien no lo quisiere creer, lea su discurso en el tomo primero de los Discursos Mercuriales, que dio a luz don Juan Enrique de Graef. Y no se espante por ahora mucho, que aun todavía oirá mayores extravagancias. Con que según esto, todo el que pone su única mira y atención en los intereses comunes, aunque se atropellen la justicia, la equidad y la razón, es hombre de *bondad* y *honradez:* como la *patria* quede *ventajosa,* como el *estado* vaya en *aumento,* aunque se obre contra el inocente; todo va pesado en la recta balanza de lo *justo.* Esto verdaderamente es pesar las cosas con el peso de Canaán, no con el del santuario. ¡Oh dictámenes de la razón, oh inclinaciones naturales, oh derechos de las gentes! Cancelad vuestras leyes, borrad vuestros preceptos, destruid vuestros mandatos. Aquella siempre alabada máxima: *lo que no quieres para ti no lo ejecutes con otro* ya ha habido quien nos la venda por adulterina, cuando nos enseña que es una heroica virtud *sacrificar las razones más eficaces de la naturaleza al ídolo que se ha formado.* Doctrina que, a modo de una hermosa flor, oculta una venenosa serpiente; doctrina de la que se infiere que primero es el derecho civil que el natural; que la patria prevalece siempre contra la naturaleza; que los hom-

bres son por la ciudad, no la ciudad por los hombres; aserción diametralmente opuesta a la instrucción humana y a la enseñanza divina.

(..........)

Quien oyere al declamador ponderar que, cuando Catón conoció que *los romanos comenzaban a gustar de las ciencias y de las artes las miró como escoria que iba a corroer los muelles de la constitución de la república; predijo su ruina... presagió que los últimos hijos de Rómulo, haciéndose hombres, dejarían de ser romanos; quien* esto oyere, digo, pensará que Catón el mayor era un hombre antípoda de las letras, enemigo capital de las ciencias, irreconciliable contrario de las artes; pero se engaña fatalísimamente; oígase lo que de él dicen Plinio, Plutarco, Cicerón y Valerio Máximo: teniendo ya Catón ochenta y seis años de edad, siendo acusado por sus enemigos de un crimen capital, defendió con tal ardor, industria, elocuencia, eficacia y viveza su causa, que excitó la común admiración; ya muy anciano, se dedicó a aprender las lenguas griega y latina; habiendo conseguido una grande gloria por la elocuencia, se hizo también peritísimo en el derecho civil. Éste era Catón el mayor, hombre docto, sabio, estudioso y amante de las ciencias desde su niñez hasta su decrépita edad. ¿Pues a qué propósito lo alega el discursista, adocenándolo entre los idiotas, entre los iliteratos, entre los rudos y bárbaros? Con esta infidelidad usa de las historias, que apunta en apoyo de su falso dictamen.

(..........)

Muchísimo menos pudo convenir en que las ciencias, transportadas de la Grecia, vinieron en el siglo quince a disipar las tinieblas de la Europa. ¿Tinieblas en la Europa en el siglo quince? ¿Quién tal ha pensado? Éste ha sido uno de los siglos más eruditos, más doctos y más científicos que en lo pasado celebró el mundo. Si en otras edades se han contado los doctos a centenares, si en otros tiempos se han numerado los sabios a millares, en el siglo quince sólo los escritores de primera nota se computan a millones. Para decir solamente los nombres de los más célebres autores italianos, españoles, franceses, germanos, ingleses y otras naciones, ya gramáticos y oradores, ya históricos y filósofos, ya teólogos y jurisconsultos, ya matemáticos y metalógicos, ya dialécticos y metafísicos, se necesitaba un grueso volumen. Bastará señalar las fuentes donde puede beberse hasta saciarse: éstas son las copiosísimas *Bibliotecas*, que entre otros muchos dieron a la pública luz los eruditísimos Sixto Senense, Posevino, Thomas Pope Blount, Mabillon, Wading, Altamura, Echard, Tritemio, D. Nicolás Antonio. ¿Y entre tantas kiliadas[4] de autores insignes, todavía quiere el discursista que no se veían luces, sí que sólo se palpaban tinieblas en el siglo quince? Pero para qué necesitamos ajenos sufragios, cuando el mismo discursista, contradiciéndose a sí mismo, concluye el siguiente párrafo con estas palabras: *En fin, después de estos ligeros ensayos, la Italia produjo genios y maravillas en todos géneros.* ¿Y la Italia no es parte de la Europa? Por si nos quisiere decir que estas millaradas de autores resplandecieron en la edad y después de Nicolás V, retirémonos atrás cien años, y pongámonos en el siglo catorce. Puedo asegurar que, con muy corta diferencia, no fue menos feraz de bellísimos ingenios éste que el siglo quince.

[4] Esto es, [illegible] millones.

Para cuya evidentísima prueba le cito los mismos historiadores de arriba.

Sigamos los pasos del discursista. Dando por establecidas las ciencias en la Italia, pregunta: *¿cuál fue la influencia de esta brillante revolución en las costumbres de los italianos?* Responde que, *consultando los Anales del siglo que fue su testigo . . . , nos veremos obligados a convenir en una de dos cosas, o que las ciencias sólo trajeron un remedio muy débil para una corrupción incurable, o que con una malignidad que traen tras sí las ciencias hicieron del siglo que más merece nuestra admiración el siglo menos digno de ser estimado*. ¡Qué bien y qué sólidamente discurrido! Afirma el declamador que *las ciencias trajeron un remedio muy débil para una corrupción incurable;* según esto, hallaron ya las ciencias establecida la corrupción, y corrupción incurable, en la Italia, antes que ellas se introdujeran; y si *trajeron un remedio, aunque muy débil*, se opusieron en cuanto está de su parte a la dolencia. Asegura también que *con la malignidad que traen tras sí las ciencias, volvieron despreciable el siglo que debía ser más admirado.* Contradicción portentosa dentro de una misma cláusula. Traer las ciencias un remedio muy débil, y juntamente acarrear en pos de sí malignidad, es unir en un mismo indivisible bocado la tríaca y el veneno, la salud y la enfermedad. Si ya las ciencias suponían pervertido el país, pues ellas trajeron *remedio* para la *corrupción*, como nos acaba de decir, ¿qué razón hay para que carguen la culpa, que hallaron y no sembraron?

(. . . . .)

A nuestra España, bajo una fingida alabanza, le hace una notabilísima y notoria injuria. Se finge y se

simula panegirista de la *invariable prudencia, circunspección, decencia, templanza y frugalidad de la nación española,* envolviendo y disfrazando bajo esta simulada, hipócrita, fingida y paliada honra, la satírica ignominiosa, vergonzosa y torpe ignominia de la desidia, flojedad, desatención a las letras y afición a la rudeza, ignorancia y barbarie. Campo muy dilatado se ofrecía aquí para vindicar a la nación española de tan fea nota y tan infame calumnia; pero me excusan este trabajo los muchos graves y doctísimos autores que, mejor que pudiera yo hacerlo, han desempeñado tan justo y debido asunto, ya poniendo a los ojos de todo el mundo los innumerables excelentes escritores españoles en todo género de literatura en todas edades, ya con las mismas sapientísimas obras, que han dado a luz pública. De lo que se deduce este irrefragable argumento: Según el discursista y, lo que es más, según la verdad, España se ha distinguido de las demás naciones por la constancia con que ha conservado sus antiguas, buenas y saludables costumbres; como es también innegable que se ha mantenido sin decadencia en la fe y con adelantamiento en lo político, y al mismo paso ha crecido de día en día gloriosamente en las luces de la sabiduría; evidentísima prueba que las costumbres más estimables y las cualidades más sólidas pueden nacer, conservarse y aumentarse con el concurso y comercio de las ciencias y artes.

(..........)

Léanse las historias de todas las naciones incultas y bárbaras, y se hallará que, al paso que se iban ilustrando, iban anticuando y abominando sus depravadas prácticas. El irracional politeísmo, que en el embuste, industria y codicia de los sacerdotes idóla-

tras, los druidas en la Francia, los bonzos en la China, los brahmanes en la India, mantenía en el rudo vulgo (pues de los sabios y filósofos gentiles consta que en los interior y privado se reían de la pluralidad de sus dioses), fue descaeciendo conforme les iba entrando la cultura. De todas las historias del imperio dilatadísimo en espacio e innumerabilísimo en individuos de la gran China, sabemos que todos aquellos serranos, incultos y brutales hombres que a costa de los inmensos trabajos de los apostólicos religiosos misioneros se reducen a la vida civil y a morar en los poblados, convirtiéndose de fieras salvajes en hombres racionales, abjuran y dejan sus abominables abusos y obscenas corruptelas; y los que antes como inhumanos antropófagos llenaban sus vientres de carnes de hombres, después abominan tan irracional práctica. ¿Cuántos ríos de humana sangre inundaban los países en donde reinaba la idolatría, por no hablar de otras inmundas torpezas que manchan la imaginativa y la memoria, ya totalmente proscritas al favor de la intelectual cultura? De este nuevo mundo Americano, sólo en la opulentísima imperial corte de México lloran aun sin tener ojos las historias la bárbara crueldad con que se sacrificaban al demonio cada año veinte mil corazones de tiernos infantes. Sacrificios nefandos, inhumana barbarie, ya totalmente desterrada desde que le entró el cultivo. ¿Y éstas son las antiguas prácticas que se lloran?

(..........)

JOSÉ GALLEGOS

De la APOLOGÍA DEL MÉTODO DE ESTUDIOS (1774) [1]

I. P. N. Rmo. Luego que senté sobre el papel la mano (justamente por respetuosa trémula) para formar esta epístola dedicatoria, me ocurrió la que escribió san Jerónimo a su querido Nicea: *Aunque estés indignado*, le dice, *escríbeme, porque siento gran consuelo en recibir letras de un amigo, aunque sea airado.* ¿Cuánto, pues, habré yo tenido, Rmo. P. N., en haber visto tantas suyas, no sembradas de las

[1] En J. Gallegos, Glorias de España deducidas de su restauración milagrosa. Oración panegyrica, que en la solemnte Fiesta que hacen los SS. Asturianos á Maria Santisima de Cobadonga Dixo en la Iglesia del Convento Imperial de N. P. Santo Domingo dia 14. de Noviembre del año de 1773. *El R. P. Fr. Joseph Gallegos Lector de Sagrada Theologia.* Quien insertando una breve Apología del Método de Estudios, impuestos por su S. Rma. La dedica a N. Rmo. P. Fr. Juan Tomás de Boxadors, Maestro General del Orden de Predicadores. Por mano de N. M. R. P. Fr. Pedro Garrido, Mró en Sagr. Theologia, Examinador Synodal, de este Arzopdo. y Ex-Provincial de esta Provincia de Santiago de México. Impresa con las licencias necesarias en México, en la Imprenta de la Biblioteca Mexicana del Lic. D. Joseph de Jauregui. En la Calle de San Bernardo. Año de 1774. (Esta Apología ha sido editada en la obra de N. León, Bibliografía Mexicana del siglo XVIII, México: Imprenta Díaz de León, 1903, pp. 263-274, de donde la hemos tomado. Hemos modernizado la puntuación y la ortografía. Y damos en nota la traducción de los textos latinos que contiene.)

amarguras de la indignación, sino llenas de dulzuras de un paternal cariño? Ciertamente que hubiera flaqueado mi corto espíritu, cuando gobernaba esta Provincia de Santiago, si Dios, cuya soberana política es regir por los superiores a los inferiores, no hubiera dispuesto alentarlo con las discretas y amantes cartas de V. Rma. En ellas aprendí las más importantes máximas del gobierno monástico, y especialmente la suavidad en el mando; pues siendo operación tan sospechosa a la naturaleza que un hombre gobierne y presida a otros de su misma especie, necesita para hacerse de tal tino, que no revienten la cuerdas destinadas para la armonía, ni convierta en carnicería la cura, la indiscreta impetuosidad del impulso. Bien que cuando procuraba hacer reverberar hasta México las luces de una antorcha que brilla en teatro no menos magnífico que el de Roma, advertía a mis súbditos que no era el que experimentaban todo el golpe de su hermosura, sino un corto diseño de su belleza, que se dignaba de resplandecer en mí según la capacidad del sujeto, así como el sol se deja retratar de un pequeño humilde arroyo. Y no han sido estas apreciables impresiones pasajeras como aquellas con que favorece el sol a la nube en donde dibuja felices anuncios de paz a la tierra; pues aun después de haberme retirado a la vida privada, soy por los favores de V. Rma. (como el iris) *hijo de la admiración.* Porque, a la verdad, ¿quién no ha de admirarse, no sólo de que un depreciable vapor haya subido tan alto, sino también de que un apartado de aquella situación en que es regular que el sol, por verlo directamente, lo ilumine, logre disimular su origen vistiéndose de sus luces? Aquí, amantísimo padre, quiero que se desentienda V. Rma. de cualquiera ternura que no lleve consigo todos los disfraces del respeto, para que

hable en su legítimo idioma el cariño. Iba a decir no sé qué, que sin prevención del estudio, le dictaba la gratitud; pero, reflejando al mismo tiempo en lo que de sentencia de Turpilio dice en la citada epístola san Jerónimo, es a saber, que son las cartas que hacen a los ausentes presentes, al imaginarme hablando con V. Rma., tembló la pluma, mudó de estilo tímida, contentándose con haber pretendido, por amante, ser osada. Y así volviendo a tomar el hilo que interrumpió con sus insinuaciones el efecto al tocar lo que más le acalora y enciende, digo que, aun concluida mi prelacía, se ha dignado V. Rma. de favorecerme con sus cartas, dando así a mi persona el brillo que jamás pudiera obtener por propio mérito. Por tanto, no es necesario que alguno me diga con Jerónimo: *Si amas, escribe,* ni que como el mismo santo a Nicea me recuerde a los cascos, bárbaros pueblos de Italia, que, obligados de un íntimo impulso de la naturaleza, usaban para comunicarse distantes, de tablas y cortezas de árboles en que escribían sus epístolas, aun siendo nutridos en una cruda rusticidad. Aquellas palabras: *Quanto magis igitur nos, expolito jam artibus mundo, id non debemus ommitere, quod illi sibi praestiterunt,*[2] no sirvieron de brindarme a escribir esta pública epístola, con la comodidad del papel y uso de la imprenta, si precisamente aquellas: *expolito jam artibus mundo,* me hicieron presente cuanto influjo ha tenido V. Rma. en pulir los estudios de filosofía y teología. Este mérito ha de ser (porque así importa) la materia toda de mi carta, para retribuir con el elogio correspondiente los distinguidos favores que me ha hecho en las suyas. De suerte que *escribo* porque

[2] Cuánto más, por tanto, nosotros, ya pulido el mundo por las artes, no debemos omitir lo que ellos cumplieron.

quiero, y escribo en este asunto porque es uno de los que más estrechan al R. P. Lector y a rendirle las gracias. Cuando retratan en corto lienzo los pintores a un sujeto, acostumbran pintar solamente la cabeza: muy corto es el de esta dedicatoria para que se deje ver V. Rma. en ella de cuerpo entero. Nada diré de esas manos hechas como a torno, para derramar sin impedimento gracias, diestras ambas en manejar la religión y la política; nada de ese pecho en donde parece tiene la lealtad su nido; nada de esos pies infatigables para acaudalar experimental noticia de sus súbditos, corriendo distantes provincias. Y porque es necesaria especial habilidad en la pintura para hacer parecer en un retrato las venas, nada diré de la nobilísima sangre que corre por las de V. Rma. Todos la saben, y sólo la ignora para la vana ostentación el propio cuerpo que, por su modestia, no la siente circular. Retrataré solamente la cabeza a la que (aunque no estuviera ya anteriormente calificada por otras singulares demostraciones de ingenio) el método de estudios que ha puesto V. Rma. en la religión, y que con particular júbilo nuestro han tomado otros colegios, la acredita habitación de un alma verdaderamente sabia.

II. Una de las tachas con que en lo general intentan deslucirlo algunos malcontentadizos o, por mejor decir, indóciles, es la de la *novedad.* Este argumento lo proponen algunos tan fríamente y en tan descabelladas cláusulas por querer hacer de sentenciosos, que su modo de hablar es muy semejante a aquel con que escribió la presumida Isabel de Inglaterra a Enrique el grande después de su conversión: *Vuestra hermana, si fuere al modo antiguo con el nuevo, yo no tengo que hacer. Isabel Reina.* Pero propónganlo como quieran, nuestro método de estudios,

dirigido a desterrar cuestiones pueriles e inútiles, no es nuevo. Jamás gozaron tales niñerías y juguetes quieta posesión en las aulas, siempre fueron combatidos, no sólo de los más grandes hombres de la república literaria, sino que hasta los soberanos príncipes de la Iglesia vocearon con su suprema autoridad desde el solio contra esta corrupción, como punto tan interesante a la religión. Gregorio IX en el año de 1231, Juan XXII o, como debe decirse, XXI, en el de 1357, Clemente VI, en el de 1346, escribiendo a los teólogos parisienses. Pero concedamos *gratis* que sea nuevo, ¿por eso ha de censurarse? ¿Por eso ha de detestarse como nocivo hasta llegar a llamarle peste de la juventud? ¡Pobre Ambrosio, si este medio fuera de tanta eficacia como quieren los censores! Hubiera quedado vencido de Símaco, que con los colores de una maliciosa elocuencia pretendía estorbar la religión cristiana en Roma, por *nueva,* y perpetuar la superstición *inveterada.* Y si esta retorsión no cuadra por ser en punto de religión, valga seguirse que carecería el mundo de todos aquellos descubrimientos que han traído tanto provecho a la sociedad. Sin duda, porque respectivamente a los tiempos anteriores fueron novedades, y así debieron los hombres repeler los telescopios, microscopios y otros mil inventos que han servido no sólo a satisfacción de la curiosidad, abriendo puerta y ministrando luz para entender algunos arcanos de la naturaleza, sino también a la utilidad común, facilitando el tránsito de peligrosos mares, y cooperando al alivio de los oficiales en sus obradores. Erraron ciertamente en celebrar tanto la Suma Teológica del Doctor Angélico, por el método *nuevo* en que la dispuso. Melchor Cano (que mejor que Platón merece el renombre de Divino) fue un atrevido, un desatinado, por haber tomado en su justamente aplaudida obra *De locis* (in proemio) un camino que, como dice

él mismo, nadie había andado, y mucho más insolente en haber notado, con *novedad,* al Maestro de las Sentencias de defectuoso en el orden de escribir la teología, disputando primeramente de *Trinitate* (lib. 12 de uso loc.). Estos y otros innumerables inconvenientes se siguen de abominar lo nuevo, sin examinar con imparcialidad lo que trae consigo de útil. No lo harían así los señores tomistas, al menos en asuntos que no tocan en la adorada pureza de la fe, si se acordaran de lo que dice su Angélico Jefe (I-II, q. 97, art. 1 in corp.): *Humanae rationi naturale esse videtur, ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Vnde videmus in scientijs speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte.*[3] Vean ahora si admiten las ciencias y artes *nuevos* pulimientos. Pero desengañémonos: el capricho de éstos es el mismo de aquellos dos sujetos que refiere Luis Vives (Lib. I De causis corrupt. art.). Uno celebró como virgilianos los versos de un autor que aún vivía, sólo por la recomendación de estar cubiertos de polvo y algo *apolillados,* y el otro despreció las epístolas de Cicerón, porque le parecieron *obra nueva.* Y si no es así, vamos a las razones, pues no querrán ser tan obstinados que aun tachen nuestro método de estudios a vista de sus patentes utilidades. Espero, desde luego, que reanimados de Pedro Ballerini, directos de la Academia de los Apatistas, o desapasionados, de Verona, digan: *No nos debe asustar el conminatorio pronóstico de los teólogos meramente ergotistas (que acabándose la repetición del ergo y*

[3] Parece ser natural a la humana razón que poco a poco pase de lo imperfecto a lo perfecto. De donde vemos en las ciencias especulativas que, los que primero filosofaron, enseñaron algunas cosas imperfectas, las cuales después fueron enseñadas por los posteriores más perfectamente.

su grande comitiva de distinciones y subdistinciones, etcétera, se acabó la teología, y algo más) especialmente en un tiempo en que los Padres Generales de santo Domingo, san Francisco y san Agustín, etcétera, han dado ejemplo para mejorar los estudios teológicos, compadecidos del abuso (Met. de est. fol. 14). Bellas palabras para concluir el negocio (como justamento podíamos con el apoyo de tan grandes hombres) con el *Pythagoras dixit.* Pero vamos a las razones:

III. No escriben ya los estudiantes, sino que estudian por los autores designados sus lecciones. Novedad perniciosa (claman algunos), novedad perniciosa. Novedad utilísima, deberían decir, que liberta a los oyentes del canto melancólico con que sus maestros no hacían otra cosa que dictarles lo mismo de los libros. Novedad utilísima, que les restituye para su aprovechamiento todo aquel tiempo que perdían inútilmente en el aula. Novedad utilísima, que los envía a beber a la misma fuente el agua que puede viciarse en los canales. Novedad utilísima, que insensiblemente les enseña la solidez, claridad, modestia, etcétera de un Tomás, la gravedad, elocuente y refinado gusto de un Cano, la amenidad y dulzura de Goudin. ¿No han dado grandes frutos otros muchos colegios que jamás estudiaron por manuscritos? ¿Los canonistas y legistas, entre quienes admiramos la más brillante erudición, no han seguido la misma costumbre que se nos objeta por desacierto? Luego nuestro método en esta parte ni es *nuevo,* ni *nocivo.* Yo pienso que la diligencia de dictar los maestros sería indispensable en caso que hubieran de comunicarles algo nuevo, que no estuviese ya escrito en los autores, o cuando alguna plaga de polilla hubiera consumido a éstos: entonces sí que sería una bella provincia que

los maestros dictasen lo que sabían, para que no pereciesen del todo las ciencias y artes. Refiere Josefo en el libro primero de sus antigüedades al capítulo cuarto que, avisados por Adán algunos descendientes suyos del futuro diluvio, para que no pereciera lo que ellos habían discurrido en puntos de astrología, a que fueron muy inclinados, labraron dos columnas, una de piedra y otra de ladrillo, y escribieron en ellas los principios de esta ciencia (no de todas, como he leído en algunos). Si pasado el diluvio ocurrieron los hombres a copiar de ellas las observaciones de sus antepasados, hicieron muy bien, pues no tenían otra parte de donde proveerse para restaurar la astrología. Pero tomar el trabajo de trasladar las materias, cuando hay un diluvio de autores, que las traen de mejor letra, es indisculpable ociosidad. Cierto es que contribuye en gran manera a la erudición vaciar los conceptos en el papel. Pónense entonces con mejor orden y claridad las ideas, amontonadas antes y sin hilo. Al escribirlas se reproducen y echan más profundas raíces. De esta suerte hizo mayores progresos el eminentísimo Baronio que el Cardenal Silerti, su contemporáneo, aun siendo de inferiores talentos (Codorn dol. de la Crit. dol. XIII).* A más de estudiar días y noches, apuntaba con orden y exactitud cuanto juzgaba conducente a su principal idea, por la cual economía mereció el renombre de *Padre de los Anales Eclesiásticos*. Mas esto se entiende cuando ya se han tomado de otra parte las especies, y el que estudia escribe por sí solo, sin sujeción al que dicta; de manera que, según su genio e ingenio, pueda amplificar, abreviar, ilustrar, combinar y adaptar las especies adquiridas a su fin y calidad de estudio. Pero escribirlas solamente para adquirirlas, habiendo donde

* Se refiere a Antonio Codorniu, *Dolencias de la crítica*, Barcelona, 1763.

leerlas, vuelvo a decir que es tiempo perdido. Censuren, pues, si quieren, a Pitágoras y a Platón, porque, no habiendo en sus tiempos tal copia de autores, prohibían a sus discípulos que escribiesen sus doctrinas, en muchos puntos nuevas; mas no hay razón de censurarnos porque prohibimos trasladar lo que ya está escrito, a no ser que los censores tengan revelación de que se han de abrasar todos los impresos y sólo han de quedar los manuscritos, o que sean tan amantes de la penosa tarea de escribir como aquel a quien un amigo enfadado le respondió en ésta:

Escríbesme que escribiste,
y escribirás de manera
que, por escribir más cartas,
te escribirás la respuesta.

IV. Mas, pasando de las notas que tocan en lo general de nuestro método a las particulares con que lo tachan, es la primera: que la Lógica de Goudin es breve y, por tanto, inútil para aguzar el entendimiento de los jóvenes en aquellas cuestioncillas que comienzan a acalorarlos en el fervor de las disputas. No fueron tan porfiados los gentiles en venerar al dios *Término,* cuando lo son éstos en no querer repudiar las cuestiones que del término se solían excitar interminables. Buscan en el autor las dudas: *Vtrum copula sit terminus? Vtrum ea ratione gaudeant voces extra propositionem? An voces nihil significantes etcétera,*[4] y, no encontrándolas, fallan sin detenerse que no es a propósito para instruir a la juventud. Yo no sé por qué los censores, tan decla-

[4] Si la cópula es término, si tienen tal carácter los términos fuera de la proposición, si las voces que no significan nada etcétera.

rados enemigos de la *novedad*, aprecian estas dudillas; porque, ¿quién de los filósofos antiguos se dedicó a tratarlas? ¿Cuál secta las tuvo por necesarias para sus progresos? Si repasamos éstas desde los hebreos, egipcios, caldeos y otros a quienes llamó bárbaros la ambición de los griegos y romanos, hallaremos que se empeñaron sus profesores en liquidar dudas de mayor momento, como son los principios de los cuerpos, la naturaleza de los cielos, la calidad de las almas, y otras dignas de la atención de un sabio. Lo mismo encontraremos en la jónica, itálica y en las ramas que de ellas nacieron; luego, o aquel horror que a la *novedad* tienen es fingido o, si es verdadero, deben desterrar de las aulas cuestiones que jamás tuvieron lugar en cabezas venerables por canas y sabiduría. Ni Simón Eleates (a quien comúnmente se le atribuye la colección de observaciones que habían hecho los hombres para evitar el engaño en sus conocimientos, que es lo que decimos lógica) insertó en ella las dudas que los contrarios juzgan necesarias para refinar el ingenio. Ciertamente que este abuso saca a la dialéctica de sus quicios, y desfigura su esfera. Porque, si precisamente es instrumento para la consecución de las demás ciencias, ¿qué necesidad hay de hacerla objeto principal de nuestras atenciones? *Ista discuntur facile* (podemos decir oportunamente con Cicerón) *si tantum sumas quantum opus sit* (In Pers. L. Crasi in tertio De oratore).[5] Enseñado lo que basta para que los estudiantes juzguen y discurran con acierto, ¿para qué cargarlos de espesos tratados de enredos? *Aprecian estas cosas como ingeniosas* (dice Luis Vives, después de quejarse amargamente de dos años que en ellas le hicieron consumir)

[5] Esas cosas se aprenden fácilmente si sólo tomas lo que es conveniente.

aquellos que solamente juzgan tales las que ningún entendimiento puede percibir por su confusión y obscuridad, y *estos enigmas y cuestiones inútiles no son partos de un ingenio ejercitado en la erudición, sino originadas de la ignorancia de cosas mejores. Son yerbas de inculto suelo, que no hacen floridos los ingenios, sino que los obligan a silvestrear, porque, una vez quebrantados, difícilmente se levantan a tratar cosas nobles* (lib. 3). Hasta aquí Vives, que, aunque, como refleja Cano (lib. 10, cap. 9), *in tradendis disciplinis clanguit . . . in libris de corruptis disciplinis multa vere, multa praeclare dixit.*[6] Y para hacer ver a los contrarios más claramente que esas cuestiones en que tienen sus delicias son del todo imperceptibles, entiendo que el más eficaz argumento será ponerles un ingenio de lo más vivo y penetrante, que, puesta toda diligencia, jamás pueda entenderlas. Escojan el que quieran, que yo fío que ninguno excederá al de Cano, objeto de la admiración, desde sus principios, de su insigne maestro Vitoria, conocido por el incomparable, y maestro de las buenas letras en España, según Páramo. Hallado, pues, un hombre igual en el talento y aplicación *(Quis est hic, et laudabimus eum?)*[7] le había de suceder por fuerza lo mismo que a Cano. ¿No es así? *Ergo causa finita est,*[8] porque él confiesa ingenuamente que jamás pudo entender (aun consumiendo mucho tiempo y dedicándose a ellas con no poca diligencia) aquellas largas disputas de universales, de la analogía de los nombres, del primer cógnito, etcétera, añadiendo que se avergonzaría de decir que no las entendía, si las

[6] Al enseñar las disciplinas advirtió. . . en los libros sobre las disciplinas corrompidas dijo muchas cosas de manera verdadera y preclara.

[7] ¿Quién es éste y lo alabaremos?

[8] Luego la causa o polémica se acabó.

entendieran otros que las tratan. Doy sus palabras, aunque tan sabidas. *Quis enim ferre possit disputationes illas de universalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio individuationis etcétera . . . quae ego etiam cum nec essem ingenio nimis tardo, nec hijs intelligendis parum temporis et diligentiae adhibuissem, animo vel informare non poteram. Puderet me dicere non intelligere, si ipsi intelligerent, qui haec tractarunt* (lib. 9, cap. 7).[9] ¿Con que en qué quedamos? ¿Es más acomodada para instruir a la juventud la lógica cargada de intrincadas e imperceptibles cuestiones, que la que no abunda de ellas? *Nonne vobis videtur in vanitate sensus, et obscuritate mentis ingredi, qui diebus, ac noctibus in dialecticae arte torquaetur?* (Div. Hieron. lib. 2, cap. 4, tom. 3).[10]

V. Ya supongo que no por esto nos han de juzgar del mismo dictamen que el Barbadiño, tan escrupuloso en este punto, que hasta el silogismo pretende desterrar como inútil (Tom. 2, Cart. 8). Dignos de risa son sus argumentos, especialmente en los que se vale de estos antecedentes: que no sirven para disputar con herejes, hebreos ni ateístas, que ni Cristo ni los apóstoles se valieron de él para persuadir las verdades evangélicas. *Quo pacto* (le preguntaría yo) *fallaces philosophorum argutias refutare possumus,*

[9] Pues quien pueda sobrellevar esas disputas sobre los universales, sobre la analogía de los nombres, sobre el primer conocido, sobre el principio de individuación, etcétera, . . . las cuales yo también, como si fuera de ingenio tardo ni puse poco tiempo y diligencia para entender estas cosas, no podía formarme el ánimo. Me daría vergüenza decir que no entendía, si las entendieran esos mismos que las trataban.

[10] ¿No os parece que entra en la vanidad del sentido y en la obscuridad de la mente quien día y noche se retuerce en el arte de la dialéctica?

nisi arguendi et refellendi artem persequamur? (Cano, lib. 9, cap. 5).[11] Si Calvino (famoso despreciador de la escolástica) hubiera estado impuesto en los vicios del silogismo, no lo hubiera concluido Blandrata con éste: *Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt alius, alius et alius, secundum Ecclesiae Romanae profesionem: at Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus: igitur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt alius, alius, alius Deus; idioque Deus unus non sunt, sed tres omnino* (En Serry, 4 prael. De Trinitate, disp. 1).[12] Por lo que toca a lo segundo, entiendo que, si hubiera quitado algún tiempo del que gastó en censurarlo todo, para leer el art. 5, quaest. 188 de la 2a.2ae., no hubiera producido argumento tan frío. Prueba allí mi doctor Angélico que conviene a los religiosos el estudio de las letras para el fin (entre otros) de predicar. Ni obsta, dice, que los apóstoles sin tal estudio fueran enviados a la predicación; porque, como dice Jerónimo en la Epístola a Paulino, el Espíritu Santo les enseñaba lo que otros adquieren por el frecuente ejercicio. Vea ahora el Barbadiño si vale la ilación: *Cristo y sus apóstoles no usaron el silogismo: luego es inútil.* Pero lo que más fuerza me hace es que, habiendo sido siempre el M. Cano libro de los eruditos, no lo leyera Barbadiño, que tanto precia de ello. *Christus nobis et apostoli non dialecticam artem, sed nudam sententiam, quae fide ac bonis operibus custoditur, tradiderunt. Non*

[11] ¿De qué modo podemos refutar las falaces argucias de los filósofos si no seguimos el arte de argumentar y de refutar?

[12] El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son uno y otro y otro, según la profesión de la Iglesia Romana; pero el Padre es Dios y el Hijo es Dios y el Espiritu Santo es Dios; por lo tanto, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son uno y otro y otro Dios; por ello, no son un Dios, sino completamente tres.

sunt igitur disciplinae istae christiano doctori utiles. Id vero est, (dice el citado, y parece que hablando con Barbadiño) *quob ego constantissime pernego* (lib. 9, cap. 9).[13] Y da la razón: porque el Espíritu Santo les sugería lo necesario para entender la Sagrada Escritura, y enseñar a todo género de hombres. Pero nosotros, que no tenemos este don especial, si ignoramos las ciencias humanas, no podemos ser perfectos doctores de la Iglesia. Y si el argumento vale (prosigue después de otras razones), ignoremos la gramática, porque no fueron gramáticos los apóstoles, seamos bárbaros, porque ellos no fueron elocuentes, nada meditemos, nada preparemos, porque ellos hablaron repentinamente con sabiduría. Pero baste de digresión, dirigida únicamente a hacer saber que no declinamos al extremo en que dio el Barbadiño, y que no ignoramos que *est modus in rebus etcétera.*[14]

VI. Del estudio de santo Tomás y Cano, dicen que es muy bueno, pero no para principiantes; que, por tanto, debía diferirse hasta que los estudiantes se versasen algo en otros teólogos. Obligados estamos, por lo que toca al estudio del Angélico doctor, a decir que el parecer de los censores es erróneo. Sí, porque de otra suerte nos veríamos en el estrecho de confesar que el Ángel Maestro había mentido, o no había desempeñado la promesa que hizo en el Prólogo de su Suma: *Quia catholicae veritatis doctor* (dice) *non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire (secundum illud Apost. I ad*

[13] Cristo y los apóstoles no nos enseñaron con el arte dialéctica, sino con la sentencia desnuda, las cosas que se custodian con la fe y las buenas obras. Por lo tanto, esas disciplinas no son útiles al doctor cristiano. Sin embargo, eso es lo que yo niego una y otra vez.

[14] Hay una medida en las cosas, etcétera.

Cor. 3. Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam), propositum nostrae intentionis in hoc opere est: ea, quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.[15] Pues ahora pregunto: ¿mintió santo Tomás en su prólogo? ¿Falta a lo prometido? No quiera Dios que yo lo piense; mejor diré que los murmuradores no saben lo que dicen. Y, pasando al estudio de Melchor Cano, me parece que el tiempo en que está mandado que se estudie (inmediatamente después de la filosofía) no sólo es oportuno, sino indispensable para el adelantamiento de los estudiantes. El asunto de su obra, como todos saben, es enseñar los lugares de donde debe el teólogo sacar sus argumentos, la firmeza y valor que cada uno de estos lugares tiene. Pues, ¿en qué otro tiempo podía estudiarse, que antes de entrar a la teología? De otra suerte, ignorando sus fuentes, se quedaran los estudiantes con un espectro de ella, sin lograr su sólida imagen. La tratarán (como dice el mismo Cano) con sofísticas e ineptas razones, y en vez de armas fuertes, manejaran cañas largas, leves armas de muchachos, ofuscaran su esplendor según Juan XXII o XXI en la Epístola cit. a los parisienses, harán que la reina sirva a la esclava, esto es, a la filosofía la sacra teología, y que Raquel, la Iglesia, llore a sus hijos perdidos, como escribía a los mismos, *Tactus dolore cordis intrinsecus,*[16] Gregorio IX (En Grav.,

[15] Porque el doctor de la verdad católica no debe instruir sólo a los avanzados, sino que también le toca enseñar a los principiantes (según aquello del Apóstol en la 1a. a los Corintios, 3: Como niños en Cristo, os di leche a beber y no alimento), el propósito de nuestra intención en esta obra es enseñar las cosas que pertenecen a la religión cristiana del modo que conviene a la enseñanza de los principiantes.

[16] El tacto, intrínseco al dolor del corazón.

tom. 5, fol. 47, col in Ses. 13 et 14. Bulacus, tom. 3, hist. Univ. Paris. págin. 129, en Grav. tom. 4, f. 257 sig. 12).

VII. Después de esto, sólo resta hacer ver a los censores que el estudio de Goudin, Melchor Cano y santo Tomás es el más a propósito para la religión de Predicadores. Vamos a lo primero. Nadie ignora cuánta materia ministra al Predicador una buena y delicada física, *el Tratado de Plantis, la historia de Animalibus, el Tratado de Caelo et Mundo* y otros, que trae con claridad y bastante primor Goudin. Por el contrario, ¿de qué puede servirle aquella filosofía de puras cavilaciones y enredos? ¿Qué campo tan espacioso se le ofrece al orador que estuviere medianamente instruido en la historia de *Animalibus,* cuando quisiere hablar sobre aquellos lugares en que el Espíritu Santo nos envía a aprender de los brutos? No nos hubiera dejado tan elocuentes doctrinas con las abejas nuestro Granada, si hubiera ignorado la naturaleza y calidades de éstas. Careciéramos del gran *Sermón de la Gloria* del elocuentísimo Pablo Segneri, a no haber estado instruido de una buena filosofía. Y, por si alguno juzgare a ésta impertinente a los aciertos del púlpito oiga lo que dice el maestro de él, aquel cuyas homilías apreciaba más mi doctor Angélico, que la bellísima ciudad de París, el Crisóstomo. Después de explanar admirablemente en la homilía 9 las palabras del Salm. *Caeli enarrant gloriam Dei,*[17] derramando primores de una gustosa filosofía, en la 10, a que se remitió, persuade que hay un vínculo invisible, un soberano poder, que junta en el cuerpo humano los elementos. Y, antes de tratar médicamente de los tremores, parálisis, apoplejías

[17] Los cielos proclaman la gloria de Dios.

y otras enfermedades que siguen la superabundancia de sus cualidades, dice: *Ninguno piense que esto es incongruo, porque el hombre espiritual juzga todas las cosas. De esta suerte Pablo, tratando de la resurrección, tocó razones de agricultura. Pues, si el apóstol citaba estas razones, nadie nos acuse porque tocamos medicinales sentencias cuando es de la creación nuestro sermón, para el que es necesaria tal materia.* ¿Se espantará ahora alguno al oír decir que una buena filosofía ministra mucha materia a la oratoria? Omitimos que para inteligencia de las sagradas letras es en gran manera necesario el conocimiento de yerbas, piedras, animales, árboles, elementos y de otras cosas celestes y terrestres, como enseña Agustín (en Cano, lib. 10, cap. 3), y nos contentamos con una prueba reducida, tomada de los símiles que tanta hermosura y claridad dan a la oración, aunque algunos los abominen, olvidados, desde luego, no sólo de los muchos del Crisóstomo y otros grandes oradores, sino también de los que a cada paso usaba el Divino Maestro de todos ellos. Los símiles, dice Granada, no se han de tomar de cosas imperceptibles y obscuras. Debe el orador proponerse delante para su formación todas las cosas sensibles e insensibles, animadas e inanimadas, etcétera. Pues ahora bien: ¿quién tendrá más facilidad de hacerlos, el que apenas tiene noticia de la *materia prima,* o el que se entra con una buena filosofía al vastísimo y delicioso teatro del mundo? Pongamos que un orador, ponderando la humildad de un Francisco, llega a aquel paso de considerarlo pobre y desnudo delante del obispo, y que queriendo hacer un símil, se halla sin otros materiales que los de su materia prima, y dice: *Veis aquí a Francisco, tan despreciable a los ojos de los vanos profesores del mundo, como lo es la materia prima a la atención de los filósofos.* Ahí la tenéis desnudo, hecho,

como aquélla, *un prope nihil.*[18] ¿No es verdad que el que hablara de esta suerte solamente conseguiría que no le entendieran los rudos y se rieran de él los eruditos? No dudaré que en este lance alguno del vulgo preguntara si la materia prima era hombre o mujer, o algún ejemplar anacoreta? El estudio de Cano aprovecha mucho en este ejercicio para tratar las Divinas Escrituras con arreglo a la inteligencia de los Padres, y (omitiendo otras cosas) para no predicar milagros falsos, ni emprender singularizar a los santos con mentiras. Su admirable *Lib. de humana historia* es importantísimo para que no nos sirvamos en las narraciones de todo lo que está impreso sin hacer crítica de la verdad. El del Angélico doctor solamente no lo juzgará utilísimo el que no supiere que el púlpito es lugar de alabar a la virtud y reprehender el vicio, de lo que trató con tanto acierto en su Suma.

VIII. Estas razones, P. N. Rmo., y otras muchas, que por la brevedad omito, me obligaron a retratar su sabia cabeza precisamente con los colores que a mi inepto pincel ministró la reforma de nuestros estudios. Sabe muy bien todo el orbe literario quién es V. Rma., pero yo no he querido hacer mención de otras demostraciones de sus talentos, porque juzgo ésta la mayor. *Scire piget post tale decus, quid fecerit ante,*[19] y la que más nos estrecha a rendirle las gracias, porque ha labrado y pulido nuestras almas con el beneficio de su método. No negaré que artificiosamente declinó en apología la dedicatoria. Pude enlazar el asunto del panegírico con aquella prenda que parece hace todo el carácter de su respetable

[18] Una casi nada.
[19] Da pesadumbre saber después de tal honra qué había hecho antes.

persona, con el fino amor que tiene a la monarquía española y a N. Católico Rey el Señor D. Carlos III, pero por desahogar el mío, me divertí a hablar un poco con aquellos murmuradores que retrató tan al vivo nuestro Cano, cuando dijo: *Sunt autem nonnulli qui, per eas persuasiones quibus a principio sunt imbuti, de rebus gravissimis sententiam ferunt temeritate quaedam sine judicio, repentino quasi vento incitati, quae longe alia esset, si judicio considerate, constanterque lata fuisset* (lib. 8, cap. 5).[20] Entiendo que la fineza de mi voluntad conseguirá el perdón de los defectos de mi pluma y la bendición de V. Rma., que esperan humildemente postrados sus amantes, reconocidos hijos.

[20] Hay, sin embargo, algunos que por las persuasiones de que están imbuidos desde el principio, opinan sobre cosas gravísimas con cierta temeridad sin juicio, movidos como por un viento repentino, las cuales serían muy distintas si fueran enjuiciadas de manera atenta y constante.

FRANCISCO IGNACIO CIGALA

De la SEGUNDA CARTA A FEIJOO (1760) [1]

[*Sobre los sistemas del mundo*]

83. Dudo si lo dicho es concluyente contra Cartesio, porque no he visto sus cartas, y lo impugno en fe de las citas del Mtro. Sarmiento y de Hoffman; pero no obstante, me dio gana de introducir esta digresión, por lograr las otras que me parecen más efectivas contra V. Ilma., y si ésta no lo fuere, expondré en los principios de Newton la causa del menor peso de los metales dentro de las minas, que acaso podrá servirle a V. Ilma, para sostener en el aire la bola de oro de su paradoja.

84. Todo lo quiere gobernar este autor famosísimo con las fuerzas centrípetas y centrífugas, mutua atracción y repulsión de los cuerpos celestes y sublunares; y por eso deberán pesar menos los metales dentro

[1] F. I. Cigala, *Cartas al Ilmô, y Rmô P. Mrô F. Benito Geronimo Feyjoo Montenegro,* que le escribía, sobre el *Theatro Critico Universal,* Francisco Ignacio Cigala, americano. Quien las dedica a las universidades de España, y de la América. Carta segunda. Con licencia. En la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana. Año de 1760. Se ha modernizado la ortografía y la puntuación. El ejemplar que hemos empleado pertenece a Roberto Moreno de los Arcos, y debemos a su amabilidad el haber podido utilizarlo. Se han traducido al castellano, en el texto mismo, las citas que estaban en latín.

de la mina, porque, aunque los atrae el pavimento con fuerza dominante, también son atraídos con alguna, aunque mucho menor, de todos los puntos de la concameración o de la bóveda; por el mismo principio cierto en que pudo fundarse el falaz portento de la cámara de imanes y caja de hierro en que se creyó pendiente el Sancarrón de Mahoma, y el Simulacro del Sol en el templo de Serapis. Y Plinio hace memoria de otra presunción semejante de uno de los Ptolomeos, para el simulacro de su hermana Arsinoe, que mandó fabricar a Dinócrates.

85. Quizá esto podrá servirle a V. Ilma. para mantener su paradoja, que por no haber dado razón alguna de que el aire sea capaz de tanta compresión, que pese más que una bola de oro, la dejó sin apoyo y se venía al suelo. Y, aunque no le valga por tanto, a mí sí me servirá seguramente, con lo demás que probabilicé contra V. Ilma., para demostrar mi asunto general de la facilidad con que se discurre de moda sobre cualesquiera principios que se admitan. Veámoslo al fin en los de Aristóteles, sobre causa del descenso de los graves, que ya aplico a nuestra paradoja principal.

86. Dice el Príncipe de los Filósofos que los cuerpos bajan por una *cualidad intrínseca* que los determina a ese movimiento, y como esa cualidad no pueda ser de una virtud infinita, se sigue que dentro de la esfera que se señalare, obre con más eficacia en lo próximo, y con remisión en lo distante; por lo que será un determinativo debilísimo al descenso de los vapores colocados en tiempo lluvioso en la altura de las nubes, y muy eficaz respecto de los que en tiempo sereno se acercan hasta la superficie de la Tierra.

87. Ya veo que esto de que también en la sentencia de Aristóteles vayan perdiendo los cuerpos de su peso, cuanto más se alejen de la Tierra, es contra lo que afirma o supone V. Ilma. en la citada paradoja, fundando su duda del descenso de toda distancia en la que hay entre los filósofos sobre el principio que los vuelve a la Tierra de que se apartaron. Y como en los sistemas de Cartesio y Newton sea consiguiente el descenso, se sigue que en el de Aristóteles piense V. Ilma, que es necesario, pues sólo en él puede fundar el otro extremo de la duda, de que no cayeran desde toda distancia imaginable.

88. Así parece que lo entendió V. Ilma., pero yo me inclino fuertemente a lo contrario, sin que obste a mi solución el que aquella cualidad sea intrínseca, pues aunque sobre eso fuera también inadmisible, sería con todo capaz de intención y remisión, lo que nos facilita decir que los vapores son más pesados en la altura de las nubes que en las cercanías de la tierra; porque allá es más intensa, y acá más remisa aquella cualidad intrínseca e inadmisible, que los determina al descenso en el sistema aristotélico. Y podía asegurarse más el pensamiento si se añadiera que el globo terráqueo es causa, o concausa, que produce, conserva o exalta aquella cualidad.

89. Añado ahora a esas razones la autoridad del más fuerte y fiel apologista y discípulo de V. Ilma., el Rmo. Mtro. Sarmiento, quien en la *Demostración del Teatro Crítico* dice expresamente que ni en el sistema de aquella cualidad intrínseca deben caer los cuerpos desde toda distancia. Óigalo V. Ilma. al número 382 del 2 tomo: *Que la gravedad consista en CUALIDAD* (como siente Aristóteles), *en magnetismo* (como Newton), *en el éter impelente* (como

Cartesio) *o en otra cosa* (nótese mucho esta afirmativa universalísima) *siempre se infiere lo mismo* (que los cuerpos no deben caer desde toda distancia), *pues el diámetro de la esfera de la actividad, que se le señalare, siempre nos es incógnito.* Luego en todos los sistemas sobre la causa del descenso de los graves es igualmente fácil de entender que el aire sea menos pesado en tiempo de lluvia que de serenidad; pues en aquél distan mucho y propenden poco, y en éste se alejan menos y propenden más hacia la tierra; por lo que gravan con semejante desigualdad al aire intermedio.

90. Mas, si tanto en el sistema de Aristóteles como en los de Cartesio y de Newton, y en cualquiera otro, según el Mtro. Sarmiento, es contingente la caída de los graves, ya no será dudoso, sino cierto, que no deben caer desde toda distancia imaginable; pues no le queda a V. Ilma. en su paradoja otra opinión en que fundar el extremo contrario de su duda. Yo sí dudo y temo que tenga V. Ilma. algún texto expreso del filósofo, con que me obligue a abandonar esa última solución de nuestra paradoja. Y por si me hiciere esta mala obra, se la retribuiré probándole, por el extremo contrario, que no hay opinión segura para V. Ilma. en que desde toda altura no deban caer los graves a la tierra.

91. Pruébolo: porque si los graves deben caer desde toda distancia en el sistema de Aristóteles, los de Cartesio y Newton, en que no cayeran, deben ser igualmente improbables para V. Ilma. Luego no funda duda probable de la caída de los graves. Pruébolo: porque de la sentencia de Cartesio dice expresamente V. Ilma. al número 36 de aquel discurso de las paradojas físicas, que *con reflexión no la colocó entre*

las probables que hay en la cuestión, porque supone el movimiento circular de la tiera, que tiene contra sí algunos lugares de la Escritura, por cuya razón condenó la Inquisición Romana el sistema copernicano, que abrazó Descartes. Pero es así que también refiere V. Ilma. en la Carta 23 del 2 Tomo de sus *Eruditas,* al número 22, que *el sistema newtoniano envuelve o supone necesariamente el copernicano.* Luego a éste, como al de Cartesio, no debió colocarlo entre los probables que hay en la cuestión; y, por consiguiente, en ningún sistema probabilizó el extremo de la duda de aquella paradoja de que no cayeran los graves.

92. Esto sólo milita contra V. Ilma., por la manifiesta inconsecuencia con que excluye a Cartesio y admite a Newton, siendo uno mismo el mérito o demérito de suponer el sistema copernicano, porque debió igualarlos. Pero a otros quizá les será lícito usar de ambos, y aun el de Aristóteles, sobre el descenso de los graves; porque ni se halle texto expreso del filósofo contrario a la explicación del número 86 de esta *Carta,* ni sea tan absoluta la condenación del sistema copernicano como pondera V. Ilma. en el lugar citado del *Teatro Crítico.*

93. Así lo parece ya a V. Ilma., que o fue tan absoluta aquella condenación, pues en la Carta 23, n. 23 del 2 T. de *Eruditas,* se persuade a que la Inquisición Romana está ya algo indulgente sobre este artículo, y en la 21 del tomo 4 afirma, con los AA. de las Memorias de Trevoux, que *casi todos los filósofos modernos son copernicanos,* entrando en este número los católicos y religiosos, y que dentro de la misma Roma, y por los jesuitas, se enseña públicamente el sistema de Copérnico, a vista y permisión del Supremo Tribunal de la Santa Inquisición.

94. Pero no sé yo lo que diga, P. Ilmo., de esa indulgencia que publica de Roma, porque no sé qué se infiera de otra cosa que del uso general, introducido hasta allí, que para los cálculos se hace del sistema de Copérnico, por la exactitud con que se ajustan todas las apariencias del cielo; y para eso basta admitirlo como hipótesis, lo que siempre permitió aquel Santísimo Tribunal, sin que de esa práctica del sistema pueda hacerse consecuencia contra la verdad especulativa de la estabilidad de la Tierra y movimiento del Sol, que nos revela la Escritura.

95. Digo que no se puede inferir sin temeridad, de la puntualidad de los cálculos de Copérnico, la quietud del Sol y movimiento de la Tierra, porque, enseñándonos lo contrario la Escritura, debe creerse en el sentido más propio de la letra, no sólo en los misterios que Dios se ha dignado en ella revelarnos sino también en los asuntos facultativos y extrafacultativos que toca por incidencia, siempre que alguna razón evidente no nos convenza de que se acomodó a nuestras preocupaciones, para facilitar la inteligencia, según aquello del Sabio: *No recibe el tonto las palabras de la prudencia, a no ser que antes digas las cosas que tiene en su corazón.* Y toda aquella puntualidad de los cálculos de Copérnico no sólo no es razón concluyente de su sistema, pero ni de alguna tenuísima probabilidad positiva, sino de una mera no repugnancia, que cuando más verifica la posibilidad absoluta, y de ningún modo el hecho de la quietud del sol y movimiento de la tierra.

96. Vese esto en que, como en el sistema de Copérnico, se salvan también todas las apariencias celestes en el de Tycho Brahe, como reconoce V. Ilma. al número 27 de la Carta 20 del 2 Tomo de *Eruditas,*

ibi, *En el de Tycho Brahe se explican bastantemente los fenómenos celestes.* Y Bacon de Verulamio previno, Cap. 4, lib. 2 de *Augment. Scient.*, que pueden levantarse otros muchos sistemas que satisfagan a todos los fenómenos: *Teorías astronómicas que satisfagan a los fenómenos, cuantas ingeniosamente pueden inventarse, que no propongan la substancia, el movimiento y el influjo de las cosas celestes como en verdad son.* Luego de que en el sistema de Copérnico se salven todos los fenómenos, no se infiere que es verdadero, contra lo que expresamente dice la Escritura de la quietud de la Tierra y movimiento del Sol.

97. Tanta imaginó la facilidad de ajustar esos fenómenos, que aun sin tener la más leve tintura de astronomía, iba a probarme con V. Ilma. levantándole otro sistema novísimo, que sin faltar a la letra de las Sagradas Escrituras, salvara todas las apariencias celestes y evitara las mayores dificultades que hacen incomprensibles los sistemas de Ptolomeo, Tycho Brahe y Nicolás Copérnico: pues en mi hipótesis sería incomparablemente menor la velocidad del movimiento del Sol (que quieren ande cada día ciento y noventa millones de leguas) y se acercarían a una distancia muy verosímil las estrellas fijas, que los copernicanos deben alejar de inmensamente de la Tierra, para que no se les observe paralaje alguna, sino que nos aparezcan igualmente distantes entre sí, desde todos los puntos de una órbita que tendría de diámetro setenta y seis millones de leguas.

98. Temeridad sería comunicarle a V. Ilma. semejante entusiasmo; sería locura, cuando pretendo desengañarlo de las falencias de la filosofía moderna, con la facilidad de destruir y plantar semejantes sistemas, darle ocasión, por mi ignorancia de la

astronomía, de que se riera, y alabara la infeliz facilidad del falaz descamino de mis discursos. Por eso quiero antes proponerlo a un grande astrónomo americano (que también en la América suele haber grandes astrónomos, y tanto, que pudieran hombrearse con los mejores de Europa, a juicio del gran Luis XIV, como se lee en la Biblioteca Mexicana de nuestro doctísimo doctor don Juan José de Eguiara, Tomo 1, pág. 470, n. 665), que con eso me aseguraré de si puedo o no exponer a V. Ilma. mi novísimo sistema, después de desengañarlo de su solidez o de mi vanidad.

99. Reservemos, pues, para su tiempo ese desengaño mío, o de V. Ilma., y volvamos a que es incierto que sea plenaria aquella indulgencia de los censores romanos con el sistema de Copérnico; pero esto no impide el uso que hace de los de Cartesio y Newton, que lo suponen; pues con esa misma fácil aplicación de ellos a nuestra paradoja, se demuestra también la falibilidad de semejantes discursos.

100. Por eso considero a V. Ilma. cansado ya de leer, como yo lo estoy de dar tantas soluciones, que en su misma impropia variedad muestran que a ninguna puede adelantar de verosímil a verdadera. ¡Qué mucho!, si el autor de la naturaleza, *Dios, quien hizo grandes cosas, e inescrutables,* quiso hacerla incomprensible, aun a los que con mayor ingenio y estudio se empeñen en descifrarla: *Cuanto más trabaje el hombre para investigar, tanto menos encontrará aun si dijere el sabio que sabe, no podrá encontrar (Ecles.,* cap. 8, v. 17), de modo que así las explicaciones más plausibles de los fenómenos naturales no pasen de unas meras apariencias de verosimilitud. Por eso quisiera excusarle a V. Ilma. el despique trabajoso para los dos, de negarles ese atributo a las

mías, y para que antes de improbabilizarlas trate de defender las modernas opiniones, que más celebra de bellas, sutiles y sólidas V. Ilma., me adelantaré a demostrar sobre nuestra paradoja que *la solución de Leibniz es la más absurda que pudo imaginarse; tanto, que la destruye la misma experiencia, en que la funda.*

[Conclusión a favor de la filosofía escolástica y contra la moderna]

164. Iba a despedirme de Leibniz, con V. Ilma., y no lo encuentro. ¿A dónde se nos habrá desaparecido, con su experimento equívoco, nuevo principio falso y solución absurda de la gran paradoja? ¿Quizá desengañado de esa vanidad de vanidades, se habrá retirado a su observatorio, a tomar mejores medidas sobre el momento en que llenará la luna de marzo, para anunciar el día de la menguante, en que han de celebrar la Pascua los que no observaron la Cuaresma? Los protestantes, digo, más amigos de la fiesta que del ayuno.

165. No extrañe V. Ilma. la invectiva, pues es ajustadísima contra los herejes modernos, que, en desprecio de la Iglesia Católica, no admitieron la Corrección Gregoriana de los tiempos, acomodándose de mejor gana a errar con los judíos en la celebración de la Pascua. Largos años les dio en cara el Sol con este error, hasta que, corridos de ser tan caprichosamente ciegos, arbitraron por último, para reformar su calendario sin seguir a la Iglesia, encomendar a su famosísimo astrónomo (el Endimión moderno, de quien quiere enamorar V. Ilma. a los españoles), Godofredo Guillermo Leibniz, que por observación y cálculo actual, señalase el día preciso de la Pascua

del año entonoces próximo, y que lo mismo se practicase en los futuros.

166. ¿Y que tengan desahogo estos desertores, a tiempos de la evidencia y siempre de la fe, para censurar a los españoles de errados y testarudos? ¿Y que se acuerde V. Ilma. de esos términos y de todos sus equipolentes para ridiculizar la circunspección y constancia de los escolásticos? ¿Que tache sus ingenios de aislados? ¿Que los censure de incuriosos, porque no divierten su estudio de la teología más divina y de la filosofía que con más acendrada sutileza rastrea sus misterios, a seguir con mucho trabajo y poco discurso la experiencia, y mal fundar en ella las opiniones monstruosas con que advina la moderna de los secretos de la naturaleza? Mil novedades y mil maravillas nos prometen: *Las cosas que dices son maravillas, novedades, cosas falsas* (ponderaba el Grande Agustín). *Admiramos las maravillas, cuidamos las novedades, nos convencemos de cosas falsas;* por lo que, harto ya de asombrarme, quise examinar, y presumo he convencido de errónea una de las sentencias más celebradas de V. Ilma. por su solidez y sutileza.

167. ¡Oh, y si algunos de nuestros mejores escolásticos tomaran a su cargo seguir este empeño, cuán caro pienso le había que costar a V. Ilma. aquella reconvención recriminada tantas veces, de que sin conocimiento de causa se condena en España la filosofía moderna! Mucho me parece que importaría llamarla a juicio, y examinar no sólo sus principios, sino sus consecuencias, para descartar los errores simples, y proscribir los dobles, contra la teología. No sueño que todas las sentencias modernas merezcan una de estas censuras; habrá muchísimas y probables;

pero rara, o ninguna, evidente; y aun sobre estas pocas era importante una calificación rigurosa, para no diferir con vileza la jactancia con que se nos proponen, sino asentir a la verdad, conocida por nosotros mismos, usando así legítimamente del perverso sesgo que tomaron los protestantes, para reformar su calendario y concordar con la Iglesia, sin seguirla.

168. Ya yo hice cuanto pude, y aún me esforzaré en las siguientes Cartas, por desengañar a V. Ilma., y que se estime en más como escolástico que como mecánico, pues es tan eminente en ambas filosofías. Hagan otros lo que deben en desagravio de la sutileza de los españoles, para que vea el mundo, y V. Ilma., que no necesitan mendigarla los que pueden refinarla, con exclusión de los extranjeros. Dios nuestro Señor guarde la vida de V. Ilma. muchos años. Trapiche, y mayo 27 de 1754 años. Rendido criado y discípulo de V. Ilma., Francisco Ignacio Cigala.

[Posdata]

169. Mi Ilmo y Rmo. P. Mtro., acabé mi Carta, y el difícil papel de antagonista de V. Ilma.; por lo que ya es tiempo de declarar que, por la precisión de mantener ese carácter, introduje una u otra expresión fuerte, en que acaso tendría más influjo el dolor que la razón. Sentía vivamente que un español tan grande quisiera antes ser uno entre tantos extranjeros mecánicos, que el primero de sus nacionales escolásticos, que este honor sólido hubiera logrado V. Ilma., empleando su ingenio y elocuencia dominante en defender la doctrina que aprendió y enseñaba en Oviedo, de los insultos de la moderna filosofía, que deletró cuando catedrático, y decora

contra el común honor de la escuela después de su jubilación.

170. Lo contrario debió practicar V. Ilma., a mi entender, y hubiera logrado con menos trabajo su mayor gloria; pues a quien le agradó tanto el *Escepticismo Filosófico,* o duda racional sobre todas las cosas naturales y su modo de obrar y padecer, fácil le hubiera sido negar la probabilidad de tantas sentencias modernas que sostiene y engrandece sobre las escolásticas, de que tantos años ha hizo profesión pública. Aquello, pues, y no esto debió hacer V. Ilma., y bastaría para gloria inmortal suya y de sus nacionales, pues así impusiera silencio a los mecánicos, que divierten lo rudo de sus trabajosas observaciones con la cantinela de despreciar la vana sutileza de la filosofía de los españoles. Así lo digo claramente, porque no acabo de comprender cuál otra ventaja pueda pretender la mecánica filosofía, que la misma que el vulgo de los que aran y cavan contra la nobleza que elevó sobre ellos la razón y la política.

171. Iba a satisfacer, y vuelvo a tocar el punto más sensible a V. Ilma., que tanto se interesa y complace en la literatura de los extranjeros, entre quienes hubo y hay hombres eminentísimos en todas facultades. Es así, y ya voy a explicar los términos en que han de entenderse las expresiones de mi Carta, que parezcan contrarias a su verdad notoria.

172. Es cierto que Italia, Alemania, Francia e Inglaterra dieron antiguamente al mundo los mayores filósofos, los Albertos, los Tomases, los Buenaventuras, los Escotos, astros de primera magnitud que en el cielo de la teología armaron y coronaron de luces y rayos a la escogida, a la esposa, a la Iglesia Romana,

con el Sol, la Luna y las estrellas, que escuadronaron por sus fieles contra la herejía, el judaísmo y el paganismo, que la desconoce o impugna. Siguen a estos Padres de la Iglesia, suyos y nuestros muchos extranjeros modernos eminentísimos sin duda en la filosofía y teología escolástica; pero últimamente se les han adelantado mucho los españoles: los Suárez, los Molinas, los Vázquez y otros, que descubrieron nuevos rumbos, y de los que siguen las escuelas antiguas de santo Tomás y de Escoto, muchos autores de primer orden que en la filosofía aristotélica y teología escolástica veneran los mismos extranjeros sobre todos los suyos.

173. La filosofía mecánica es cierto que fue invención moderna; pero yo presumo fuertemente que, aunque ella en sí misma es inocente y utilísima, el fin de su primer autor, el famoso Bacon de Verulamio, pudo ser muy criminoso, pues parece que quiso desarmar a la Iglesia de la teología escolástica, anulando la filosofía aristotélica con que formaliza sus controversias y proscribe la herejía. Y lo que oímos es quejarse a ese calvinista y a las otras razas de novatores, del mucho lugar que se les hizo a los teólogos escolásticos en el Santo Concilio Tridentino, donde con la Biblia Sagrada, regla divina de sus decretos, se colocaron en el altar las obras del Angélico doctor santo Tomás, príncipe de los Teólogos, que sirvió allí de peso del santuario, para examinar en la fiel balanza de sus formalísimas consecuencias cuál era el otro acendrado de la doctrina antigua y siempre una de la Iglesia Romana, y cuál la nueva escoria de la extraña herejía. Así se verá en las historias del Concilio; pero óigaselo V. Ilma. a un Cisne Americano en la Vida heroica de santo Tomás.

Sostiene el sínodo limpio y célebre reunido en Trento; para afirmar las opiniones, primero miró a Tomás de consuno; reverente pone sus escritos en los volúmenes, y junto con las cosas sagradas, en el altar; suspende los dogmas, hasta consultarlo; y concorde con los votos comunes una voz clama esto: Véase a Tomás, sigamos a la inteligencia.

174. Este Sol Ángel, graduado entre ellos, fue quien introdujo en servicio de la Iglesia la filosofía de Aristóteles. Y a vista de esto, ¿habrá teólogo advertido que haga empeño y publicar la rudeza de esa filosofía incorporada en la teología más divina? Los hay sin duda muy católicos y doctísimos, pero inadvertidos en esto, sin que deba extrañarse esta censura, más justa que injuriosa, a los que deslumbrados de la novedad y de las utilidades temporales que trae a la sociedad la física moderna, se olvidan de su inconducencia para la teología, a que nos proporciona la filosofía de Aristóteles, que, por lo mismo que es tan abstracta, se acomoda mejor a aquellas verdades sublimes que no dejan explicarse sin todas las formalidades, precisiones y reduplicaciones de los escolásticos.

175. Es verdad que también la física moderna nos lleva al conocimiento de Dios, pero no como autor de la gracia, sino de la naturaleza; y aun esto mismo prueban mejor los escolásticos con aquellas cinco demostraciones célebres del Angélico doctor, que no los modernos con la decantada de Cartesio, de la que aun se duda si es demostración o paralogismo, como advierte el discretísimo P. Daniel Gabriel, de la compañía de Jesús, en su *Viaje al mundo de Descartes;* y lo que vemos es que, después de que se introdujo, tras la libertad de creer, la de filosofar, se multiplican

los *ateístas* con los *materialistas;* y Hoffman confiesa que en el cartesianismo tuvo principio el espinosismo.

176. Por eso decía que inadvertidamente vilipendiaron algunos finos católicos la filosofía de Aristóteles, porque se queda en nociones generales que no descienden a explicar enteramente algún particular fenómeno de la naturaleza. Digo que es inadvertencia, porque, si no fueran tan universales y metafísicas esas nociones, no trascenderían a las cosas sobrenaturales, o la filosofía no sería disposición para la teología; y por serlo se entiende también con facilidad o se explican en ella las cosas naturales, conforme a los sistemas modernos; pues, como dice V. Ilma., en todos son verificables aquellas nociones comunes de los peripatéticos. Fuera de esto, digo que aquélla es inadvertencia, lo primero, porque, aunque la filosofía mecánica presume explicar clara y distintamente todas las cosas, aun es dudoso que explique alguna con puntualidad. Lo segundo, porque es también disputable que puedan explicarse debidamente por la absoluta incomprensibilidad de la naturaleza. Lo tercero, porque, aunque para esa explicación de los fenómenos sea mucho más incompetente la filosofía de Aristóteles, es necesaria para calificar la consecuencia de los experimentos, o su falacia, como he empezado a mostrar en esta Carta. Lo cuarto, porque los mismos escolásticos, que, como V. Ilma., le dan ventaja a la filosofía moderna, se adelantan en ella por el secreto influjo de la de Aristóteles, que deben y desprecian desagradecidos, por singularizarse y hacer coro aparte y más eminente entre los que la ignoramos.

177. Pero aun cuando falten todas estas razones, hay otra terminante, para que no la desprecie ningún

católico advertido, por el uso que hizo de ella la Iglesia tantos siglos, y su notoria importancia para la teología escolástica, respecto de la cual es inconducente la filosofía moderna, y esto basta para que sea inferior a la otra; porque, siendo la teología la reina celestial de todas las ciencias, la que mejor le sirve de las naturales será entre ellas la suprema. No por eso pretendo poner en el último lugar a la mecánica, ya porque de algo, aunque poco, puede servir a la teología, especialmente para conocer a Dios como autor de la naturaleza, en sus obras; ya porque es utilísima para el adelantamiento de las artes, a beneficio de la sociedad; y ya porque su conocimiento será necesarísimo para atajar a los herejes, si por allí nos acometen.

178. Estímese, pues, la moderna filosofía; pero, en su lugar, muy inferior a la de Aristóteles; no sólo porque tan íntimamente se ha incorporado y ennoblecido en la divina teología, sino porque de la general *falta de lógica y metafísica* en los físicos modernos (como dice el Autor de las *Memorias de París,* en el cap. 12), resulta que *en sus obras se halla falta de método y de solidez en los discursos... que los sofismas, los paralogismos, las divisiones imperfectas sean frecuentes... sin que la misma religión esté segura de estos asaltos repentinos.* Por eso, aunque la moderna (como afirma V. Ilma., al núm. 14, Carta 21 de su Tomo 4 de *Eruditas) de palabra y por escrito se enseñe ya públicamente en el Colegio Romano, famosa escuela de los jesuitas en aquella capital,* con todo, es más segura la noticia de que la penúltima Congregación General de la misma Compañía de Jesús restableció ponderosamente que se enseñase, como hasta aquí, en sus aulas, la filosofía de Aristóteles, esto es, lógica, física y metafísica aristotélicas,

de las que se había dicho antes nominadamente que *desdichada sería España, si se destierran de sus aulas;* que así consta de la Carta que introduje al principio de ésta, para salvar la temeridad de contradecir a V. Ilma. en desagravio de la filosofía de Aristóteles, que hace el primer fondo de la literatura de los españoles y de todos los católicos.

179. Conjúrolo, pues, por su honor propio, por el de su nación, por el de su santo hábito, por el de su universidad, por el de la teología, y en fin por el de la Iglesia Romana, que se sirvió tantas veces de la filosofía de Aristóteles, para que no la vilipendie ni ridiculice, como *puramente nominal, no ignorada de los patanes más estúpidos, falaz, absurda, quimérica en sus suposiciones, conclusiones y principios.* Conjúrolo para que siquiera se abstenga, por aquellos naturales y sobrenaturales respectos, de semejantes invectivas que nada prueban, sino preocupan, por la mecánica, que, bien examinada, tras de ser inconducente (si no opuesta o, por lo menos, peligrosa a la religión, cuando no la gobierna la teología escolástica), sólo se adelanta a la filosofía aristotélica en contemplar más de cerca a la naturaleza en los experimentos que siempre serán falaces, si no los examina y califica la escolástica, que prescinde de ellos, pero no los excluye.

180. Y por lo que harán poca impresión a V. Ilma. mis requerimientos desautorizados, lo reconvendré últimamente con las palabras gravísimas del Reverendo Padre Luis de Losada, de la Compañía de Jesús, a quien cita en el *Apéndice al Discurso sobre Física,* proponiendo a los españoles, como norma de magisterio, con que deben contestar su pleito por la filosofía escolástica contra la mecánica. Dice, pues,

este doctísimo español, no en el Prólogo, como cita V. Ilma. por equivocación, sino en la Conclusión de la Disertación Preliminar de la segunda parte de su *Curso Salmanticense:*

181. *Sobre todo nos desagrada mucho esta nueva o renovada filosofía; porque mal o de ningún modo puede concordarse con la sagrada teología, a quien deben servir todas las ciencias naturales que no fueren paganas, y a la que sirve utilísimamente la filosofía peripatética, que no tiene principio alguno incómodo a los teólogos. También nos desagrada, en muchos de esos filósofos, la arrogancia, el fausto y el desprecio de sus contrarios, que estiman en poco, y sus argumentos en nada, jactando entre tanto, como clarísimas y evidentísimas demostraciones, unos argumentillos que las más veces no pasan de unas meras adivinanzas, congruencias o analogías mecánicas. Como por desprecio suelen llamar a la filosofía peripatética* filosofía de frailes, *como si fuera despreciable por haberla tenido los religiosos por utilísima para defender la fe católica, de que fueron siempre tan solícitos,* v. g. *santo Tomás, Escoto, Suárez, etcétera. Los españoles, para quienes nada hay más apreciable que la religión, se oponen generalmente a la filosofía cartesiana, y, en correspondencia, la ridiculizan de mecánica, y algunas veces la llaman* filosofía lega, filosofía de capa y espada, filosofía de estrados. *Ni con la luz de esta filosofía se nos han hecho más patentes los penetrales o secretos de la naturaleza. Porque cuando en las cosas físicas han de explicar algo enteramente, las más veces no saben los atomistas dar otra razón a priori sino en estos términos:* Esto depende de los corpúsculos combinados de múltiples modos, dispuestos así o asá, estructurados de tal o cual manera, o también por las virtudes de varios elementos sin nombre. *Algunas*

veces añaden, adivinando, que acaso en aquélla se halla algo semejante al artificio de un molino, de un reloj, o de un órgano de viento. No recurren raras veces a la materia sutil o etérea, aunque tan oculta y nunca vista. Y así acaban, queriendo Dios, una clarísima explicación de toda la naturaleza. Pero ciertamente por aquellas voces: Así o asá, de tal o cual manera, *o por la materia etérea desconocida de todos los sentidos, o también por los elementos sin nombre de Maignan, no se descubren más claramente los arcanos de la naturaleza, que por las formas y cualidades ocultas de los peripatéticos. Destiérrense, pues, de nuestras escuelas estas novedades de la filosofía, que, no trayendo alguna luz a las cosas físicas, incurre en dificultades insuperables, por evitar en el Peripato una u otra, nada formidable a cualquier ingenio mediano.* Hasta aquí el P. Losada, y hasta aquí yo, porque no hay más que decir. Vale. Cigala.

FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

De la FÍSICA PARTICULAR (1765) [1]

Sobre el sistema del mundo

Sistema o hipótesis del mundo es la *constitución y disposición del universo y de sus partes principales, adaptada para explicar los movimientos celestes y los fenómenos.* Ahora bien, entre tesis e hipótesis media esta diferencia: que la tesis afirma que la cosa es así; la hipótesis, en cambio, deduce algo de la cosa establecida de un modo cierto, pero no determina que la cosa sea así. Pues bien, cuando, por ejemplo, los modernos dicen que el sistema Copernicano puede defenderse como una mera hipótesis, pretenden sólo esto: que todos los fenómenos que existen ahora y los efectos que ahora admiramos, serán los mismos, si el mundo estuviera constituido por Dios en realidad de verdad, como se supone que está constituido por los copernicanos.

Por tanto, deben advertirse dos cosas: primero, que en la hipótesis no se requiere la verdad, o sea, que el mundo sea así, como en ella se supone que sea, sino sólo que se admitan cosas verosímiles o que no repugnen, de las cuales puedan seguirse cosas verdaderas, como aconseja prudentemente santo

[1] F. X. Clavigero, *Physica Particularis,* ms. de la Biblioteca de la Universidad de Guadalajara, trad. de Bernabé Navarro.

Tomás, diciendo: que *las suposiciones de los astrólogos, que éstos inventaron para explicar los movimientos de los astros, no es necesario que* sean verdaderas. 2o. que debe tenerse como mejor, más favorable y más exacta que todas las demás, aquella hipótesis en la que, por una parte, no se suponga nada inverosímil, absurdo e incompatible y, por otra, se expliquen todos los fenómenos más propicia y exactamente, porque, si la hipótesis no concuerda incluso con un solo fenómeno, al punto debe ser rechazada por todos.

Muchos son los sistemas del mundo imaginados por los astrónomos y por los filósofos, y pueden imaginarse muchos más; sin embargo, los principales son tres: el Tolemaico, el Tychonico y el Copernicano, los que expondremos separadamente y pronunciaremos nuestro juicio sobre ellos.

1o. Sobre el sistema Tolemaico

Este sistema fue llamado así por el insigne matemático Tolomeo, que floreció al principio del siglo segundo después de Cristo: porque, aun cuando él no haya sido el autor, por lo menos le dio la última mano; pero después fue divulgado por otros astrónomos, cuanto fue posible enmedio de las tinieblas de aquellos siglos. Ahora bien, éstas son sus características:[2]

En tal sistema, como ves, el mundo está dividido en quince partes: en el centro del mundo se supone el globo terráqueo inmóvil; alrededor de la Tierra, la región del aire; sobre la región del aire, la región del fuego; después, las esferas de la Luna, de Mercu-

[2] Se ve que esa parte estaba destinada a tener una figura.

rio, de Venus, del Sol, de Marte, de Júpiter, de Saturno; después de éstas, el cielo estrellado o sidéreo, que también se dice Firmamento; [luego] los dos [cielos] cristalinos; después, el primer móvil y finalmente el cielo supremo, que es llamado empíreo por los Santos Padres. Así pues, supone que hay doce cielos, de los cuales sólo el empíreo es inmóvil; pero cada uno de los demás tiene algún movimiento adecuado para explicar los fenómenos.

En esta hipótesis Tolemaica el movimiento diurno de los astros y de los planetas, del orto al ocaso, es impreso a todos los cielos inferiores por el primer móvil. El movimiento propio de los astros de occidente a oriente es impreso por el firmamento o cielo sidéreo; mas el movimiento de los planetas también del ocaso al orto, es producido por el propio cielo de cada uno. Omito las demás cosas correspondientes a la exposición de esta hipótesis, puesto que la multitud de epiciclos y círculos excéntricos de que ella se sirve, os causaría enorme confusión a vosotros, que ignoráis la astronomía. Mas este sistema, aun cuando haya sido constantemente propugnado por casi todos los astrónomos y filósofos que existieron antes del siglo dieciséis después de Cristo, sin embargo, después de las exactísimas observaciones de los astrónomos modernos y de las experiencias de los filósofos, ya no hay casi ninguno que se atreva a defenderlo, si exceptúas a unos pocos peripatéticos, ignorantes por igual de la astronomía y de la física.

Conclusión 1a. El sistema Tolemaico no concuerda con los fenómenos de la astronomía. Se prueba: porque en él se supone que el Sol, Venus y Mercurio se desplazan a lo largo de círculos concéntricos a la Tierra (llamamos concéntricos a los círculos cuyos centro es el mismo); y que Venus y Mercurio lo hacen a lo largo de círculos mucho más pequeños

que el que recorre el Sol: luego aquellos planetas se verán siempre debajo del Sol; y, sin embargo, se observan, ora debajo, ora arriba del Sol, ora también a su lado, como atestiguan todos los astrónomos: luego...

Conclusión 2a. Tampoco concuerda con los fenómenos de la física. 1o. Porque esa diversidad y oposición de movimientos en las esferas ciertamente no puede entenderse. 2o. Porque es increíble que la luz de los astros pueda pasar libremente a través de siete cielos solidísimos y densísimos (cuales son los inventados por los Tolemaicos) y a través de la esfera del fuego, imaginada por ellos, y pueda llegar hasta nuestros ojos. Además, esta hipótesis es rechazada ya por casi todos como improbable.

2o. Sobre el sistema Copernicano

Nicolás Copérnico, canónigo Turonense en Polonia, como advirtiese que el sistema Tolemaico no podía en manera alguna sostenerse de acuerdo con los fenómenos observados de la física y de la astronomía, concibió una nueva, o más bien, antiquísima hipótesis, adormecida desde hacía tiempo y la perfeccionó con un trabajo de treinta años, a saber, desde el principio, del siglo dieciséis hasta su año trigésimo. Pues bien esta hipótesis, que florece muchísimo entre los modernos, es de esta manera:[a]

El Sol es colocado inmóvil en el centro del mundo: próximamente al Sol da vueltas Mercurio, que en el espacio de casi un trimestre gira alrededor del mismo; después Venus, que completa su curso en el término de ocho meses; después sigue el círculo que

[a] **En esa parte debería ir otra figura.**

se llama la *Gran Órbita* y que la Tierra completa en el movimiento anual; en torno a la Tierra gira la Luna, que se mueve alrededor como una elipse en el término de un mes; a la gran órbita sigue el círculo de Marte, el que éste recorre en el espacio de casi dos años; viene después el círculo de Júpiter y finalmente el de Saturno, de manera que en sus órbitas Júpiter acaba su periodo en el término de doce años y Saturno por su parte en el de treinta años. Pero, así como la Luna da vueltas alrededor de la Tierra, así Júpiter y Saturno tienen sus *lunitas*, que se llaman *satélites* por causa de que los acompañan perpetuamente y se desplazan alrededor de ellos: a Júpiter, por cierto cuatro y a Saturno cinco.

Ahora bien, a la Tierra se le asigna un triple movimiento: el diurno, el anual y el movimiento de paralelismo. Cuando por el movimiento diurno del ocaso al orto da vuelta alrededor de su propio eje, el Sol nos parece circungirar del orto al ocaso: de donde procede la sucesión del día y de la noche; mas por el movimiento anual avanza a lo largo de la gran órbita conforme a la sucesión de los signos del zodíaco y termina su periodo en trescientos sesenta y cinco días, cinco horas y cuarenta y nueve minutos. Como si por el pavimento de esta aula se hiciera rodar una pelota de madera, tendría un doble movimiento: uno, por el cual daría vueltas alrededor de su propio centro; otro, por el cual avanzaría a través de las diversas lozas del piso. El movimiento de paralelismo es aquel por cuya fuerza el eje de la tierra es siempre paralelo al eje del mundo, o sea, del ecuador: porque, si fuera paralelo al eje de la eclíptica, no habría ninguna desigualdad de los días y de las noches.

Ahora bien, así como el movimiento diurno de la Tierra produce la sucesión del día y de la noche,

así, en cambio, del movimiento anual a lo largo de la *gran órbita* proviene la sucesión de los meses y de los años, pero según esta relación: que cuando la Tierra está, por ejemplo, entre el Sol y Capricornio, el Sol aparece entre la Tierra y Cáncer, opuesto a Capricornio; así también, del movimiento de paralelismo provienen las cuatro estaciones del año. Anticipadas estas cosas y pasando en silencio las restantes, un poco más difíciles, vengamos a las conclusiones.

1a. Conclusión. El sistema copernicano no puede ser defendido como tesis. 1o. porque la opinión acerca de la quietud del Sol y del movimiento de la Tierra parece oponerse a las Sagradas Escrituras. Pues en el Salmo se dice: *Que Dios asentó firmemente el orbe de la Tierra, que no se moverá.* Además, se cuenta que Josué detuvo al Sol por un día entero, *obedeciendo Dios a la voz del hombre.* También en el [cap.] 1o. [vers.] 6 del Eclesiastés se encuentran estas afirmaciones: *El Sol sale y se pone y retorna a su lugar.* Ahí mismo: *Renaciendo gira a través del mediodía y se vuelve hacia el Aquilón: iluminando a todas las cosas el viento avanza en marcha circular y retorna en sus propios círculos.* Sé la respuesta de los copernicanos; que los escritores sagrados se acomodaban a la opinión del vulgo; pero, si se sostiene esta respuesta, se tambaleará en gran parte la verdad de las Sagradas Letras.

2o. Porque los Jueces Romanos de la Fe juzgaron que era absurda y herética la opinión que afirmara que *el Sol permanece inmóvil en el centro del mundo; y que la Tierra, en cambio, se mueve alrededor de él:* y a causa de ello no sólo prohibieron primeramente el libro de Copérnico y después, corregido, lo permitieron, sino que a Galileo, que apoyaba aquella opinión, lo metieron a la cárcel. Pero dirás: no es propio de los Jueces Romanos pronunciar sentencia acerca de

un asunto astronómico; sin embargo, sí es propio de ellos discurrir y juzgar, qué opinión se opone a las Sagradas Escrituras.

3o. Porque esa opinión fue consignada en la lista de doctrinas proscritas por la Santísima Compañía de Jesús y prohibida a los profesores de filosofía, como se puede ver en el plan de estudios; y aun cuando ningún otro, excepto los jesuitas, deben sujetarse a tales leyes, sin embargo, quién negará que es un testimonio de gran peso aportado por la Compañía de Jesús entera en los Capítulos Generales. Omito otras cosas con las que puede confirmarse esta conclusión.

2a. Conclusión. El sistema Copernicano no puede admitirse ni siquiera como hipótesis. Se prueba: un sistema que no es congruente con los fenómenos, ni siquiera como hipótesis puede admitirse; pero el copernicano es de tal índole: luego... La menor, que podría mostrarse como múltiples razones, será probada por nosotros sólo con cuatro, pero, si no nos engañamos, bastante eficaces. La primera es de este género: suponiendo el movimiento diurno de la Tierra del ocaso al orto y dos mensajeros caminando con igual paso, de los cuales uno se difigiera, *v. g.* de Valladolid a Pátzcuaro; el otro de Pátzcuaro a Valladolid: aquél llegaría más pronto a Pátzcuaro que éste a Valladolid; pero esto no se le puede persuadir a nadie: luego... Se prueba la mayor: el primer mensajero avanzaría hacia el ocaso y por ello Pátzcuaro se le acercaría a él mismo más allá, por así decirlo; el otro haría el camino hacia el oriente, y en cierta forma Valladolid se apartaría de él: luego es necesario que uno llegue a Pátzcuaro antes que el otro a Valladolid.

A esto tal vez algún copernicano responderá que ciertamente ambos mensajeros llegarían simultánea-

mente, porque, si bien al que se dirige al ocaso, Pátzcuaro se le acerca más allá; el otro, en cambio, que avanza hacia el oriente, tiene un doble movimiento: uno propio y otro tomado de la Tierra. Está bien: pero imagina y simula que un mensajero sale de Pátzcuaro para dirigirse a Valladolid y otro se aleja de un lugar que dista lo mismo de Valladolid hacia el mediodía; pero establecida la posición de tal manera que en Valladolid se forme un ángulo recto por las líneas trazadas desde Pátzcuaro y desde aquel lugar meridional, es cierto que desde el camino de uno y otro mensajero se forma también un ángulo recto en Valladolid; pero, una vez admitida la hipótesis copernicana, no se formaría aquel ángulo recto; luego... Se prueba la menor: un móvil no puede recorrer la misma línea cuando se desplaza con un movimiento único y simple, y cuando lo hace con un movimiento doble contrario, o sea, con uno compuesto de dos opuestos, como dijimos en el libro *Del movimiento,* y reconocen los mismos Copernicanos; pero, si la Tierra estuviera en reposo, el mensajero salido del lugar meridional avanzaría con un movimiento simple hacia el septentrión por una línea que formara con la otra un ángulo recto; pero, supuesto el movimiento de la Tierra del ocaso hacia el oriente, aquel mensajero se movería con un movimiento compuesto del propio hacia el septentrión, y del movimiento de la Tierra hacia el oriente, que son del todo contrarios: luego... Este mismo argumento será más válido y fuerte, si empleas la paridad del movimiento de los proyectiles, que precisamente por esto todos los filósofos piensan que describe una línea parabólica, por el hecho de que se desplazan con un movimiento compuesto de dos opuestos.

La 2a. razón es ésta: si la Tierra se trasladara con un movimiento anual a través de la gran órbita, como

la llaman, necesariamente se seguiría que la distancia de los planetas y su magnitud y fulgor variaba no sólo a lo largo de sus ciclos, sino también mucho más a lo largo del curso anual de la Tierra; y se seguiría también que la diferencia visible se originaba en la cercanía y distancia de las estrellas fijas a lo largo del diámetro del círculo anual, que sería tan vasto, aunque de la rotación diurna de la Tierra no se originara ninguna diferencia sensible. Esta razón, que me parece a mí muy eficaz, es objetada por Satyr casi con las mismas palabras.

3a. Si la Tierra se trasladara a través de un círculo tan grande, todos verían más que un hemisferio del firmamento, puesto que sobre su horizonte contemplarían una parte de él mucho mayor que la que tendrían bajo el horizonte. Responden que no hay ninguna diferencia sensible, puesto que la gran órbita, aun cuando enorme, es como un punto, si se compara con la inmensidad del firmamento. Sea; pero no es como un punto de comparación con la órbita de Saturno, como ni los mismos Copernicanos disienten: luego por lo menos respecto de la órbita de Saturno resultará del movimiento anual de la Tierra una diferencia notable, lo cual nadie duda ser absurdo.

4a. Es imposible que la Tierra se desplace a la vez con tres diversos movimientos: porque, aunque fácilmente se entienda su movimiento anual del oriente al ocaso por la gran esfera alrededor del Sol, y también el movimiento diurno con el cual se desplaza por sí o por su propio torbellino del ocaso al oriente, sin embargo, ¿de dónde tendrá el tercer movimiento, por el cual cambia siempre el sitio de sus polos, de manera que permanezca con la misma distancia de los polos del firmamento? Porque, a mí me es más difícil captar los movimientos de los Copernicanos que los

de los Tolemaicos y de los Tychónicos. Omito otras cosas.

3o. Sobre el sistema Tychónico

Como Tycho Brahe, noble danés y egregio matemático, y muy benemérito de la astronomía, hubiera entendido que ni la hipótesis Copernicana era congruente con las Sagradas Letras, ni la Tolemaica con los fenómenos, compuso de ambas hipótesis una nueva al declinar el siglo décimo sexto. Ella, por cierto, es de esta índole.[4]

En la cual él, con Tolomeo, establece a la Tierra inmóvil en el centro del mundo; y supone, con Copérnico, que la Luna se mueve en torno a la Tierra, que Venus y Mercurio se mueven en torno al Sol; que el Sol y las estrellas fijas, con Tolomeo, giran alrededor de la Tierra también: el Sol, por cierto, en el espacio de un año; las estrellas fijas, en cambio, en el espacio de 25,000 años; que en torno al Sol giran los demás planetas, con Copérnico; sin embargo, con una ley tal, que las órbitas o círculos de Venus y Mercurio no abarquen a la Tierra, aunque sí la abarquen los círculos de Saturno, de Júpiter y de Marte, los cuales entrecortan de tal manera la órbita del Sol, que algunas veces nos parece el Sol más remoto, otras veces más cercano. A este sistema, por cierto, los Tychónicos modernos le quitaron ciertas cosas y le añadieron otras, para que fuera del todo congruente con las observaciones, cosas que pueden verse en ellos.

Conclusión 1a. El sistema Tychónico como es establecido por los modernos, concuerda óptimamente con la astronomía: pues casi todos los modernos y los

[4] Otra figura debería ir en esta parte.

mismos copernicanos reconocen que con esta hipótesis se explican en su forma adecuada: el movimiento diurno de los astros y de todos los planetas en torno a la Tierra, y el propio de los planetas alrededor del Sol; asimismo, la magnitud y la distancia igual de los planetas a la Tierra, los alineamientos, las detenciones, las retrogradaciones y finalmente todos los fenómenos de la astronomía.

Conclusión 2a. Sin embargo, no concuerda con la física, por lo cual no debe ser defendido. 1o. Porque no pueden entenderse tantos y tan diversos y opuestos movimientos. 2o. Porque tampoco se puede concebir aquella pasmosa velocidad que es atribuida por los Tychónicos a los planetas y a los astros fijos: pues, como se conjetura que Saturno, por ejemplo, se desplaza (atendidos los cálculos de los Tychónicos) por un círculo de casi 2,000.000,000 de leguas, y con el movimiento diurno del oriente al ocaso completen este círculo entero, se sigue que en cada hora recorren casi 83.333,333 de leguas, y en cada uno de los minutos casi 1.388,888; mas en cada uno de los segundos casi 23,148, lo cual supera toda la capacidad de la imaginación. Pero, si los Tychónicos atribuyen tanta velocidad a Saturno, ciertamente a las estrellas atribuirán una mucho mayor, puesto que se desplazan por una órbita mucho mayor.

3o. Es igualmente increíble que los planetas superiores sean arrebatados por el torbellino del Sol, al modo como pretenden los Tychónicos, a fin de forzarlos; a describir círculos concéntricos al Sol, y que además arrebate consigo a la Luna y si no a la Tierra, y las dirija por un círculo concéntrico a sí mismo: pues el Sol debe ejercer una fuerza mayor sobre un planeta menor y más cercano a sí, que sobre los mayores y más remotos; ahora bien, la Luna es mucho menor que los planetas superiores, y está mucho más

cercana al Sol: por tanto, la Luna no tendrá por centro a la Tierra, sino al Sol, como los restantes planetas, ¿se puede concebir algo más absurdo que esto?

De lo dicho hasta aquí entenderás que ninguna de esas hipótesis es aprobada por nosotros; sin embargo, si de aquí en adelante se aprueba alguna, procuraremos exponerla y fundarla nítidamente.

De la HISTORIA ANTIGUA DE MÉXICO (1780) [5]

Libro X, disertación V, n. 2: El alma de los mexicanos

Hemos examinado lo que dice Paw sobre las cualidades corporales de los americanos. Véamos los despropósitos que escribe contra sus almas. No ha podido encontrar en ellas sino una memoria tan débil, que hoy no se acuerdan de lo que hicieron ayer; un ingenio tan obtuso, que no son capaces de pensar ni ordenar sus ideas; una voluntad tan fría, que no sienten los estímulos del amor; un ánimo tan opacado y un genio estúpido e indolente. Finalmente, pinta con tales colores a los americanos y envilece de tal modo sus almas, que aunque algunas veces se irrita contra los que pusieron en duda su racionalidad, no dudo que si entonces se le hubiera consultado, se le hubiera declarado contra el parecer de los racionalistas.

Bien sé que otros muchos europeos, y lo que es más de admirar, muchos de sus hijos o descendientes que han nacido en la misma América, piensan como Paw, unos por ignorancia, otros por falta de reflexión o

[5] F. X. Clavigero, *Historia antigua de México,* ed. de M. Cuevas, México, Porrúa, 1974.

prevención hereditaria; pero todo esto y mucho más que hubiera, no bastaría a desmentir nuestra propia experiencia y el testimonio de otros europeos, cuya autoridad vale mucho más, así porque eran hombres de gran juicio, doctrina y experiencia de aquellos países, como porque testificaron en favor de hombres extranjeros contra sus principios nacionales. Son tantos los testimonios y razones que podemos exponer en favor de las almas de los americanos, que se podría formar un gran volumen; pero dejando por ahora la mayor parte por no hacer muy difusa y molesta esta disertación, nos contentaremos con pocos testimonios que valen por mil.

El ilustrísimo Juan de Zumárraga, primer obispo de México, prelado de feliz memoria y sumamente estimado de los Reyes Católicos por su doctrina, su vida inmaculada, celo pastoral y apostólicas tareas, en su carta de 1531 al capítulo general de los franciscanos congregados en Tolosa, dice que los indios "son castos y muy ingeniosos principalmente para el arte de la pintura. Les han tocado en suerte almas buenas. Alabado sea por todo el Señor".

Si Paw no aprecia el testimonio de este venerabilísimo prelado (a quien llama *Sumarica* y bárbaro por la autoridad que se ha arrogado para injuriar a aquellos cuyos dictámenes no se conforman a su equivocado sistema de la degeneración) lea lo que escribe el ilustrísimo fray Bartolomé de las Casas, primer obispo de Chiapas, que conocía a los indios muy bien como que tuvo de ellos una gran experiencia por tantos años en diversos países de América. En su memorial a Felipe II, habla así: "Son también [los americanos] de claros y vivos ingenios, muy dóciles y capaces de toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra santa fe y de virtuosas costumbres, y aquellos entre todos los pueblos del mundo que tienen para esto

menos impedimento." Casi los mismos términos usa en su impugnación al doctor Sepúlveda. "Tienen —dice— los indios la mente tan buena y el ingenio tan agudo y tanta docilidad y capacidad para las ciencias morales y especulativas, y son por la mayor parte tan racionales en su gobierno político, como se ve en muchas de su leyes justísimas, y están tan adelantados en las cosas de nuestra santa fe y religión, las buenas costumbres y la corrección, en donde quiera han sido instruidos por religiosos y personas de buena vida, y tanto se adelantan en el día, cuanto cualquiera otra nación desde los tiempos apostólicos acá". Ahora bien, pues Paw crea todo lo que este docto, ejemplar e infatigable prelado escribe contra los españoles, a pesar de no haber existido la mayor parte de los hechos que refiere, deberá mucho más creer lo que el mismo obispo, como testigo ocular y tan enterado declara en favor de los americanos, pues se necesita mucho menos para persuadirnos de que los americanos son de buen genio y buena índole, que para hacernos creer los horrendos e inauditos atentados de los conquistadores.

Mas si no quiere admitir el testimonio de aquel famoso obispo, porque lo reputa, aunque injustamente, enredador y ambicioso, lea la deposición del ilustrísimo fray Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala, hombre doctísimo y con razón estimado y alabado de su famoso maestro Antonio de Nebrija, restaurador de la literatura en España. Este insigne prelado, en su grave carta latina al papa Paulo III (1536) después de diez años de continua experiencia y observación ocular de los americanos, entre los muchos elogios con que celebra su buena índole y las dotes de sus almas alaba su ingenio y en cierto modo lo ensalza sobre el de los españoles, como

puede verse en el lugar que abajo copiamos.[6] ¿Quién habrá, pues, no dé mayor crédito a estos venerables tres obispos, que, a más de las ventajas de su probidad, doctrina y carácter, tuvieron también la de su larga experiencia de los americanos, que no han tenido otros escritores que, o jamás vieron a los americanos o los vieron sin reflexión, o descansaron más de lo conveniente en informes de hombres ignorantes, prevenidos o interesados?

Pero si, finalmente, Paw rehusa la declaración de estos tres testigos, aunque respetables, porque eran religiosos, de los que cree propia la imbecilidad del entendimiento, no podrá menos que rendirse al juicio del famoso obispo de Puebla, el ilustrísimo Palafox. Paw, aunque prusiano y filósofo, llama a aquel prelado "venerable siervo de Dios".[7] Pues si le da tanto crédito en lo que escribe contra los jesuitas en propia causa, ¿por qué no debería creerlo en lo que escribe en favor de los americanos? Lea, pues, la obra de aquel prelado, compuesta para manifes-

[6] "Mas ahora, para hablar en particular del ingenio de estos hombres que hemos visto desde hace un decenio que, por el trato en su patria, he podido ver sus costumbres y escrutar sus ingenios, testificando ante ti, beatísimo padre, que funges como vicario de Cristo en la tierra, lo que vi y oí y nuestras manos tocaron de estos hijos de la Iglesia por algún ministerio mío en cuanto a la palabra de la vida, que he de referir cada cosa en cada cosa, las cosas iguales en las cosas iguales; se hallan ser poseedores de razón óptima, e íntegros de sentidos y cabeza; pero, eso sí, sus niños aventajan a los nuestros en vigor del espíritu, en la viveza más diestra de los sentidos, y son más aventajados en todo lo que se hace y se entiende." [Hemos traducido el texto latino al castellano (Ed.)] Esta carta de halla en latín en el primer tomo de los Concilios mexicanos (México, 1779) y en francés en la misma *Historia de la América,* del P. Touron, que Paw alega contra los americanos.

[7] *Recherch. philosoph.,* Part. 6 letr. 4.

tar la índole, ingenio y virtudes de los indios: *Las virtudes del indio, o la naturaleza y costumbres de la Nueva España.*

A pesar del odio implacable que tiene Paw a los eclesiásticos de la Iglesia romana, y sobre todo a los jesuitas, alaba la *Historia natural y moral* del P. Acosta, y la llama con razón, "obra excelente". Pues este juicioso, imparcial y doctísimo español, que vio y observó con sus propios ojos a los americanos, así en el reino del Perú como en el de México, emplea todo el libro VI de aquella "obra excelente", en demostrar la buena razón de los mismos americanos por medio de la exposición de su gobierno antiguo, leyes, historias en pinturas y cordones, calendarios, etcétera. Basta para informarse de su juicio en esta materia, leer el primer capítulo de aquel libro. Suplico, tanto a Paw como a mis lectores, que lo lean atentamente, porque hay en él cosas dignas de saberse. En él reconocerá Paw el origen del error en que han incurrido él y muchísimos europeos, y advertirá la diferencia entre ver las cosas con ojos oscurecidos por la pasión y examinarlas con juicio e imparcialidad. Paw reputa bestiales a los americanos; Acosta, por el contrario, reputa necios y presuntuosos a los que piensan así. Paw dice que los más hábiles americanos eran inferiores en industria y sagacidad a las naciones más rudas del Antiguo Continente; Acosta ensalza con elogios el gobierno político de los mexicanos sobre el de muchas repúblicas de Europa. Paw no encuentra en la conducta racional y política de los americanos sino barbarie, extravagancia y brutalidad, y Acosta encuentra leyes admirables y dignas de conservarse aun en su cristianismo. ¿A cuál de estos dos autores debemos dar crédito? La imparcialidad de nuestros lectores lo decidirá.

No puedo dejar de copiar aquí un lugar de las *Investigaciones filosóficas*, en que se muestra Paw no menos maldiciente que enemigo de la verdad. "Al principio —dice— no fueron reputados por hombres los americanos, sino más bien sátiros o monos grandes que podían matarse sin remordimiento o reprensión. Al fin, para añadir lo ridículo a las calamidades de aquellos tiempos, un papa hizo una bula original, en la cual declaró que, deseando fundar obispados en las provincias más ricas de América, le agradó a él y al Espíritu Santo reconocer por verdaderos hombres a los americanos; y así sin esta decisión de un italiano, los habitantes del Nuevo Mundo serían aún, a los ojos de los fieles, una raza de hombres equívocos. No hay ejemplar de semejante decisión desde que este globo está habitado por hombres y moros." Dios quisiera que ni tampoco hubiese en el mundo otro ejemplar de calumnias e insolencias como las de Paw; pero para que se vea más su malignidad, copiaremos aquella decisión papal, después de haber expuesto la causa que la motivó.

Algunos de los primeros europeos que se establecieron en América, no menos poderosos que avaros, queriendo enriquecerse más en detrimento de los americanos, los tenían continuamente ocupados y se servían de ellos como de esclavos, y para evitar las reprensiones que les hacían los obispos y los misioneros a fin de que tratasen con humanidad a aquellos pueblos y les dejasen algún tiempo para instruirse en la religión y satisfacer sus obligaciones con la Iglesia y sus familias, promovían que los indios eran por naturaleza siervos e incapaces de instrucción, y otros semejantes despropósitos, que menciona el cronista Herrera.

No pudiendo aquellos celosos eclesiásticos ni con su autoridad ni con sus sermones sustraer a los mise-

rables neófitos de la tiranía de los avaros; ocurrieron a los Reyes Católicos, y finalmente consiguieron de su equidad y clemencia las leyes tan favorables a los americanos y tan honoríficas a la corte de España que se leen en la "Nueva recopilación de las leyes de Indias", que se debieron principalmente al celo infatigable del ilustrísimo Las Casas. Por otra parte, el ilustrísimo fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, sabiendo que los españoles, a pesar de su perversidad, tenían gran respeto a las decisiones del vicario de Jesucristo, ocurrió en 1536 al papa Paulo III, por medio de la famosa carta ya mencionada, representándole los males que sufrían los indios de aquellos malvados cristianos y suplicándole interpusiese su autoridad. El papa, movido de tan graves representaciones, expidió el año siguiente la bula *original*, que no fue hecha, como es manifiesto, para declarar verdaderos hombres a los americanos, sino solamente para sostener los derechos humanos de los americanos contra las tentativas de sus perseguidores y para condenar la injusticia e inhumanidad de los que con el pretexto de que los indios eran idólatras o incapaces de instrucción, les quitaban las propiedades y la libertad y se servían de ellos como de bestias.[8]

[8] "Pablo papa III a todos los fieles de Cristo que verán la presente carta, salud y bendición apostólica. — La verdad misma, que no puede engañarse ni engañar, al destinar a los predicadores de la fe al oficio de la predicación, se conoce que dijo: Yendo, enseñad a todas las gentes: dijo a todas, sin exclusión ninguna, ya que todas eran capaces del aprendizaje de la fe. Viendo lo cual, y envidiándolo el émulo del género humano, quien siempre estorba las buenas obras, para que perezcan, excogitó un modo hasta ahora inaudito con el que impedir que se predicara a las gentes la palabra de Dios y que se salvaran; y movió a ciertos satélites suyos que, deseando saciar su apetito, se atrevieron a aseverar por todas partes que los indios occidentales y meridionales, y otros que en estos tiempos llegaron a nues-

Los españoles hubieran sido aún más necios que los más rudos salvajes del Nuevo Mundo, si para reconocer por verdaderos hombres a los americanos hubiesen tenido que esperar la decisión de Roma. Lo cierto es que mucho antes de que el papa expidiese aquella bula, los Reyes Católicos habían recomendado encarecidamente la instrucción de los americanos, dando las órdenes más estrechas para que fuesen bien tratados y no se les hiciese ningún daño en sus haberes o en su libertad,[9] enviando al Nuevo Mundo

tro conocimiento, bajo el pretexto de que estaban carentes de la fe católica, había que reducirlos a nuestro servicio como animales brutos, y los reducen a servidumbre afligiéndolos con tantas aflicciones con cuantas tal vez someterían a los animales brutos que los sirven. Nosotros, por tanto, que, aunque indignos, hacemos en la tierra las veces de nuestro Señor, con todo nuestro esfuerzo procuramos atraer a sus ovejas, encomendadas a nosotros, que andan fuera del redil; y, considerando que los mismos indios, como verdaderos hombres, no sólo son capaces de la fe cristiana, sino que, como lo hemos conocido, corren prontísimamente a la misma fe, y deseando proveer sobre este asunto con remedios congruentes, por las presentes letras decretamos y declaramos, con autoridad apostólica, que los indios antes mencionados y todas las otras gentes que después vendrán al conocimiento de los cristianos, aunque se encuentren fuera de la fe de Cristo, usan de su libertad y dominio, y pueden gozar libre y lícitamente de ellos, y no deben ser reducidos a servidumbre; y todo lo que de otra manera se haga resultará írrito e inane, y los mismos indios y demás gentes han de ser invitados por la predicación de la palabra de Dios y por el ejemplo de una buena vida, según el dictado de la fe de Cristo, no obstando otras cosas anteriores ni cualesquiera otras contrarias. Dadas en Roma, el año 1537, en las nonas cuartas de junio, en el año tercero de nuestro pontificado." [La nota en latín ha sido vertida al castellano (Ed.)]

[9] Las órdenes de los Reyes Católicos sobre la conversión de los americanos antes de aquella bula, y las leyes que publicaron en favor de aquellas naciones, pueden verse en las Décadas de Herrera y en el Código indiano.

algunos obispos y algunos centenares de misioneros a expensas del real erario para que predicasen a aquellos sátiros la fe de Jesucristo y los instruyesen en la vida cristiana.

En 1531, seis años antes de que se publicase la bula, los misioneros franciscanos ya habían bautizado en el reino de México más de un millón de aquellos sátiros, como testifica el ilustrísimo Zumárraga,[10] y en 1534 se había ya fundado en Tlatelolco el seminario de Santa Cruz para la instrucción de un buen número de monitos, en donde éstos aprendían la lengua latina, la retórica, la filosofía y la medicina.[11] Si desde el principio fueron reputados sátiros los americanos, ninguno podrá decirlo mejor que Cristóbal Colón, su descubridor. Oiga, pues, cómo habla el célebre almirante en su relación a Fernando e Isabel, de los primeros sátiros que vio en la isla Haití o Española: "Juro a VV. AA. que no hay en el mundo gente mejor que ésta, ni tan amorosa, afable, y pacífica. Aman a sus prójimos como a sí mismos: su lenguaje es el más suave, el más dulce, el más alegre, pues siempre hablan sonriéndose, y aunque andan desnudos, créanme VV. AA., que tienen costumbres muy laudables y que su rey es servido con gran majestad, el cual tiene modales tan agradables que causa grande placer el verlo, como también el considerar la gran tentativa de aquel pueblo y el deseo de saberlo todo, el cual los obliga a preguntar las causas y los efectos de las cosas." [12]

[10] Carta al capítulo general de los franciscanos en Tolosa.

[11] Torquemada, *Monarquía indiana* (Lib. 15, cap. 43) refiere la erección solemne del seminario de Santa Cruz, hecha por el primer virrey de México con intervención de dos obispos.

[12] *Historia de don Cristóbal Colón* (Cap. 32) por su hijo Fernando.

¡Cuánto mejor sería para nosotros que el mundo estuviese habitado por semejantes sátiros, y no por hombres mentirosos y calumniadores! Por lo demás, pues Paw empleó diez años en averiguar las cosas de América, debía saber que en los países del Nuevo Mundo sujetos a los españoles, no se han fundado nunca otros obispados que los que ha querido el rey católico. A él le toca, por el patronato que tiene en las iglesias americanas, autorizado desde 1508 por el papa Julio II para la fundación de los obispados y la presentación de los obispos. Conque afirmar que Paulo III quiso reconocer por verdaderos hombres a los americanos por fundar obispados en las provincias más ricas del Nuevo Mundo, es una temeraria calumnia de un enemigo de la Iglesia romana; por el contrario, si él no hubiese tenido obcecado el entendimiento por el odio, debería más bien alabar el celo y la humanidad que manifiesta aquel papa en la mencionada bula.

El doctor Robertson, que adopta en gran parte las extravagantes opiniones de Paw, habla así de los americanos en su *Historia de América* (Lib. VIII): "Algunos misioneros, atónitos igualmente de la lentitud de su comprensión y de su insensibilidad, los calificaron por una raza de hombres tan degenerada, que son incapaces de entender los primeros rudimentos de la religión." Quiénes eran estos misioneros y qué valor haya que dar a su sentencia, nadie podría juzgarlo mejor que el ilustrísimo Garcés, en su referida carta al papa Paulo III. Léase lo que copiamos de ella,[13] en que se ve que las causas de este

[13] "¿Quién es el de tan atrevido ánimo, y de frente tan sin vergüenza, que ose afirmar que son incapaces de la fe, los que vemos ser capacísimos de las artes mecánicas, y los que, reducidos a nuestro ministerio, experimentamos ver de buena índole, fieles y diligentes? Si alguna vez,

error son la ignorancia y la desidia de aquellos misioneros, y, yo añado, las falsas ideas que les inspiraron desde la primera edad. Casi lo mismo que el ilustrísimo Garcés dicen el ilustrísimo Las Casas, Acosta y otros graves escritores de la América.

"Un concilio celebrado en Lima —continúa el doctor Robertson— decretó que por razón de esta imbecilidad debían ser excluidos del sacramento de la Eucaristía. Y aunque Paulo III en su bula de 1537, los declarase criaturas racionales y capaces de todos los privilegios de los cristianos, sin embargo, después de dos siglos son tan imperfectos sus progresos en el conocimiento, que poquísimos tienen el discernimiento intelectual necesario para ser juzga-

Santísimo Padre, oyere tu Santidad que alguna persona religiosa es de este parecer, aunque parezca resplandecer con rara entereza de vida o dignidad, no por eso ha de valer su dicho en esto, persuadiéndose tu Santidad, y creyendo por más cierto que lo cierto, que quien lo dice ha sudado poco o nada en la conversión de los indios y ha estudiado poco en aprender su lengua, e investigar sus ingenios; porque los que en estas cosas han trabajado con caridad cristiana, afirman que no han echado en vano las redes de la caridad para pescarlos; pero los que, por ser amigos de la soledad, o por tenerlos aprisionados la pereza, nunca convirtieron indios al culto de Cristo por su industria, porque no los puedan culpar de que han sido inútiles, atribuyen el vicio de su negligencia a la imbecilidad de los indios, y defienden su verdadera pereza con la falsa incapacidad que les imponen, cometiendo en su excusa no menor culpa que aquella de la que procuraban librarse. Daña grandísimamente este género de hombres porfiados a la mísera multitud de indios, porque estorban el que prosigan algunos religiosos en la instrucción de la fe; por lo cual algunos españoles que van a guerrearlos, confiados en el parecer de tales consejeros, suelen opinar que no es pecado despreciarlos, destruirlos ni matarlos." *Ex litteris Juliani Garcés Ep. Hras. ad Paulum II. Pont. Max.* [El texto latino de la carta lo hemos traducido al castellano (Ed.)].

dos dignos de acercarse a la sagrada mesa... Aun después de la más continua instrucción, su creencia es tenida por débil y dudosa, y aunque algunos de ellos hayan llegado extraordinariamente a aprender las lenguas doctas, y pasado con aplauso el curso de una educación académica, su debilidad es siempre tan sospechosa, que ningún individuo se ha ordenado jamás de presbítero, y raras veces se ha recibido una orden." He aquí en pocas palabras, por lo menos cuatro errores: 1o. Que un concilio de Lima haya excluido a los indios del sacramento de la Eucaristía por su imbecilidad. 2o. Que Paulo III declaró a los indios criaturas racionales. 3o. Que poquísimos indios poseen el necesario discernimiento intelectual para ser juzgados dignos de acercarse a la sagrada mesa. 4o. Que ningún indio jamás se ha ordenado de presbítero.

Es cierto que en una congregación de eclesiásticos tenida en Lima en 1552, que fue llamado Primer Concilio Limense, aunque no fue concilio ni tuvo jamás autoridad conciliar, se mandó que no se administrase la Eucaristía a los indios hasta que no estuviesen perfectamente instruidos y persuadidos de las cosas de la fe; porque aquel Sacramento es comida de perfectos, no porque ellos fuesen creídos imbéciles. Esto consta por testimonio del I Concilio Provincial (llamado vulgarmente II), celebrado en Lima en 1567, el cual mandó a los párracos administrar este Sacramento a todos los indios que hallaron bien dispuestos.[14] Pero no bastando aquella orden para

[14] "Aunque todos los cristianos adultos de ambos sexos estén obligados a recibir el santísimo sacramento de la Eucaristía cada año al menos por la pascua, sin embargo, habiendo advertido los antístites de esta provincia que esta gente de los indios es reciente e infantil en la fe, y ya que juzgaron que ayudaba a su fe, establecieron que

hacer ceder a los eclesiásticos, de lo que se quejó con razón el P. Acosta, el II Concilio Limense (1583) que presidió santo Toribio de Mogrovejo, trató de remediar tales desórdenes con los decretos que ponemos aquí,[15] en los que se ve que igualmente y por los mismos motivos negaban la Eucaristía a los

hasta que tuvieran fe perfecta, no comulgaran este sacramento divino, que es alimento de los perfectos, excepto si alguien se viese suficientemente idóneo para recibirlo. Plugo a este santo Sínodo avisar, como seriamente avisa, a todos los párrocos de indios, que a los que vieren, oída la confesión, discernir este alimento celeste de cualquier otro corporal, y que lo desean devotamente, y exigirlo, porque sin causa a nadie podemos privar del divino alimento, en el tiempo en el que los demás cristianos suelen, lo administren a todos los indios." Conc. Lim. I Vulgo II, cap. 58. [Se tradujo el texto latino(Ed.)].

[15] "El celeste viático, que a nadie que sale de esta vida niega la Madre Iglesia, desde hace mucho a todos los indios y negros y demás personas miserables el Concilio Limense estatuye que se les debe dar. Sin embargo, por la negligencia o por cierto celo prepostero e intempestivo de muchos sacerdotes, a ellos ya hoy no se les da más. Con lo cual se hace que a los imbéciles de alma se les prive de tanto y tan necesario bien. Por lo tanto, queriendo el santo Sínodo conducir a la ejecución de las cosas que están ordenadas a Cristo, jefe y salud de los indios, severamente manda a todos los párrocos que no dejen de administrar el viático a los indios y etíopes agonizantes, con tal que conozcan en ellos la debida disposición, a saber, la fe en Cristo y la penitencia para con Dios a su modo. Más aún, los párrocos que fueren negligentes después de la primera promulgación de este decreto, reconózcanse, fuera del juicio de la divina unción, también se les darán penas al arbitrio de los ordinarios, en conciencia de lo cual son cargados; y en las visitas tengan cuidado de la especial observancia de este estatuto en cuanto a ellos." *Conc. Lim. II, vulgo III.* Act. 2, cap. 19. "Al menos en la Pascua no deje el párroco de administrar la Eucaristía a los que juzgue suficientemente instruidos e idóneos en la corrección de vida, para que no sea de otra manera reo de precepto eclesiástico violado." *Ibid,* cap. 20. [Se tradujo el texto latino (Ed.)].

indios de África; que las verdaderas causas de negarlo eran, a juicio del concilio, la negligencia o desidia, y el celo indiscreto y mal entendido de aquellos párrocos, y que el concilio se creyó obligado a poner remedio a un tan grave desorden con nuevos decretos y severos castigos. Bien sé que tampoco estos respetables decretos fueron exactamente cumplidos y fue necesario que de nuevo se inculcasen, por los sínodos diocesanos de Lima, la Plata, la Paz, Arequipa y el Paraguay; pero esto demuestra más bien la obstinación de aquellos eclesiásticos que la incapacidad de los americanos.

Respecto a la bula de Paulo III, ya hemos demostrado que no trató de declarar hombres a los americanos sino, supuesta su racionalidad —de que no podían dudar sino los brutos, si fueran capaces de dudas—, condenó la injusticia de sus agresores.

En cuanto al tercer error, omitiendo por ahora lo que toca a otros países de América por no necesario, es cierto y notorio que en toda Nueva España los indios están al par que los españoles obligados a recibir la sagrada Eucaristía en la Pascua, a excepción de los neófitos de las provincias remotas, que se admiten o no a la sagrada mesa, según el juicio de los misioneros. "En las tres audiencias en que está dividida la Nueva España, hay —dice Robertson— al menos dos millones de indios." Estoy seguro que este número es muy inferior al verdadero; pero aceptémoslo. No son, pues, "poquísimos los indios que poseen tal porción de discernimiento intelectual, que se juzguen dignos de acercarse a la sagrada mesa", a menos que dos millones le parezcan poquísimos a Robertson o tenga por temerarios a tantos obispos y párrocos que, no sólo admiten, sino también obligan a los indios a comulgar. ¿Y qué será si a este número se agregan los indios de muchas provin-

cías de la América meridional, igualmente obligados a recibir la sagrada Eucaristía?

No es menos grosero su cuarto error de que ningún indio se ha ordenado jamás de presbítero. Es de admirar que un escritor que reunió una biblioteca tan grande de escritores de América y a quien se hicieron de Madrid tantas relaciones de las cosas del Nuevo Mundo, haya sido, tanto en este como en otros puntos, tan mal informado. Sepa el doctor Robertson que, aunque el I Concilio Provincial celebrado en México (1555), prohibiese que se ordenaran los indios, no por su incapacidad sino porque se creía que del envilecimiento de su condición redundaría alguna infamia al estado eclesiástico, el III Concilio Provincial (1585), que fue el más célebre de todos y cuyas decisiones están en vigor, permite que se ordenen de presbíteros con tal que se tenga mucho cuidado en admitirlos a los sagrados órdenes.

Pero conviene saber que los decretos de uno y otro concilio comprenden igualmente y en los mismos términos a indios y mulatos, esto es, a los que nacen o descienden de padre europeo y madre africana o al contrario; y sin embargo, nadie duda del gran talento y capacidad de los mulatos para aprender todas las ciencias. Torquemada, que escribió en los primeros años del siglo XVII, dice [16] que solían no admitirse los indios en las órdenes religiosas ni ordenarse de presbíteros por su mucha inclinación a la embriaguez; pero también testifica que en su tiempo algunos indios sacerdotes eran muy sobrios y ejemplares; de manera que hace lo menos ciento sesenta años que comenzaron a ordenarse los indios.

De entonces acá ha habido tantos sacerdotes americanos en Nueva España, que podrían contarse por

[16] *Monarchia Ind.*, lib. 17, cap. 13.

millares, entre los cuales algunos centenares de párrocos, algunos canónigos y doctores,[17] y también, según se cree, un obispo doctísimo.[18] Actualmente hay muchísimos presbíteros, no pocos párrocos, entre los cuales hay tres o cuatro de mis discípulos. Pues si en una cuestión como ésta erró tan groseramente Robertson, ¿qué será de otra que no pueden averiguarse tan fácilmente por un autor que escribe tan lejos de aquellos países sin haberlos visto jamás?

Yo, por el contrario, traté íntimamente a los americanos; viví algunos años en un seminario destinado a su instrucción; vi la erección y los progresos del real colegio de Guadalupe, fundado en México por un jesuita mexicano para la educación de niñas indias; tuve después algunos indios entre mis discípulos; traté a muchos párrocos americanos, a muchos nobles y a muchísimos artesanos; observé atentamente su carácter, genio, inclinaciones y modo de pensar, y, a más de esto, he examinado con mucha diligencia su historia antigua, religión, gobierno, leyes y costumbres. Después de una experiencia tan grande y de un

[17] Entre estos doctores americanos es digno de particular mención don Sebastián Grijalva, nativo de Ocozoquauhtla, lugar grande de la diócesis de Chiapa. Éste, habiendo ido a España, se doctoró en sagrada teología en la famosa Universidad de Salamanca y adquirió gran reputación por su doctrina. Regresado a América, fue párroco de su patria e hizo en ella tales reglamentos para la civil y cristiana conducta de sus vecinos, que su parroquia podía ser modelo de todas las de América, y hasta ahora se ven los efectos. Escribió una docta obra teológica sobre la inmaculada concepción de la santísima Virgen, cuyo original se conserva en la biblioteca de los jesuitas de Ciudad Real, capital de aquella diócesis.

[18] Juan de Merlo, obispo de Honduras y doctísimo en los sagrados cánones, vicario general del ilustrísimo Palafox. No he podido encontrar aquí ningún autor que haga mención de aquel obispo, pero la opinión general lo cree indio.

estudio tan prolijo, por el que creo poder decidir con menos peligro de errar, protesto a Paw y a toda Europa, que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa.

Pero es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades. El que contemple el estado presente de Grecia no podría persuadirse que en ella había habido antes aquellos grandes hombres que sabemos, si no estuviera asegurado así por sus obras inmortales como por el consentimiento de todos los siglos. Pues los obstáculos que tienen actualmente que superar los griegos para hacerse doctos, no son comparables con los que siempre han tenido y tienen todavía los americanos. Con todo esto, yo querría que Paw y todos cuantos piensan como él, se hallasen presentes, sin ser observados, en los consejos o juntas que celebran en ciertos días, para deliberar sobre los negocios que ocurren, los americanos que tienen alguna apariencia de superioridad en sus pueblos, y oyesen cómo arengan y discurren aquellos sátiros del Nuevo Mundo.

Finalmente, toda la historia antigua de los mexicanos y peruleros da a conocer que saben pensar y ordenar sus ideas, que son sensibles a las pasiones de la humanidad, y que los europeos no han tenido otra ventaja sobre ellos que la de ser mejor instruidos. El gobierno político de los antiguos americanos, sus leyes y artes demuestran evidentemente su buen ingenio. Sus guerras hacen ver que sus almas no son

insensibles a los estímulos del amor, como piensan Buffon y Paw, pues algunas veces tomaron las armas por intereses amorosos.

Por lo que respecta a su valor, hemos expuesto sinceramente al hablar de su carácter, lo que hemos observado en los americanos presentes y lo que juzgamos de los antiguos. Mas como Paw presenta la conquista de México como una prueba convincente de su cobardía, conviene iluminar su ignorancia o, más bien, convencer de su mala fe.

"Cortés, dice (Part. I), conquistó el imperio de los mexicanos con cuatrocientos cincuenta vagabundos y quince caballos mal armados; su miserable artillería consistía en seis cañoncillos, que en el día no son capaces de causar miedo a un fortín defendido por inválidos. Durante su ausencia, mantuvo en respeto a la capital con la mitad de sus tropas. ¡Qué hombres! ¡Qué sucesos!"

"Ello es constante —añade— por la declaración de todos los historiadores, que los españoles entraron la primera vez en México sin disparar un solo tiro de su artillería. Si el título de héroe conviene al que tiene la desgracia de hacer morir un gran número de animales racionales, Fernando Cortés podría pretenderlo; por lo demás, yo no veo qué verdadera gloria haya adquirido, arruinando una monarquía vacilante, que igualmente podría ser destruida por cualquier asesino de nuestro continente."

Estos lugares de las *Investigaciones filosóficas* manifiestan que Paw ignoraba la historia de la conquista de México, o, lo que es más verosímil, que maliciosamente calla lo que desmentía su sistema, pues todos los que han leído la referida historia saben que la conquista de México no se hizo con cuatrocientos cincuenta hombres, sino con más de doscientos mil. El mismo Cortés, a quien interesaba más que a Paw

disminuir el número de los conquistadores para representar más grande su valor y más gloriosa su conquista, confiesa el excesivo número de aliados que estaban a sus órdenes en el asedio de la capital, y que peleaban con mayor furor contra los mexicanos que los mismos españoles.[19] Consta de la relación a Carlos V, que el asedio de México se comenzó con ochenta y siete caballos, ochocientos cuarenta y ocho infantes españoles, armados de escopetas, ballestas, espadas y lanzas, y más de setenta y cinco mil aliados tlaxcaltecas, huexotzincas, cholultecas y chalqueños, armados de varias suertes de armas; con tres grandes cañones de fierro y quince pequeños de bronce y con trece bergantines.

En el curso del asedio se agregaron las numerosas naciones de los otomíes, cohuixcas y matlatzincas, y las tropas de las populosas ciudades de las lagunas. Así, el ejército de los sitiadores, no sólo excedió de doscientos mil, sino que llegó a doscientos cuarenta mil, según la misma carta de Cortés, y, a más de esto, tres mil canoas que vinieron en su auxilio. Yo pregunto a Paw, ¿le parece cobardía haber sostenido setenta y cinco días el asedio de una ciudad abierta, peleando diariamente con un ejército tan grande y en parte provisto de armas tan superiores y, sobre todo, luchando contra el hambre y la sed? ¿Merecen el cargo de cobardes los que, después de haber perdido siete de las ocho partes de la ciudad y cerca de ciento cincuenta mil hombres de sus vecinos, parte muertos al filo de la espada y parte de hambre y de enfermedad, continuaron defendiéndose hasta ser furiosamente asaltados y oprimidos en el último rincón que les quedaba?

[19] Carta a Carlos V (Coyoacán, 1552) y también la *Historia* de Bernal Díaz del Castillo.

"Es cierto, dice Paw, por la deposición de todos los historiadores, que los españoles entraron la primera vez en México sin disparar un solo tiro de artillería." ¡Oh qué bello argumento, digno de la lógica de Paw! Si los mexicanos fueron cobardes porque los españoles entraron la primera vez en México sin disparar ni un solo tiro de artillería, podremos también decir que son cobardes los prusianos porque los embajadores de algunas cortes de Europa entran en Berlín sin disparar ni un solo tiro de fusil. ¿Quién no sabe que los españoles fueron entonces admitidos como embajadores del monarca de Oriente? Véase lo que refieren los historiadores y, sobre todo, el mismo Cortés, que se fingió embajador del rey católico. Si los mexicanos hubieran querido entonces oponerse, como se opusieron la segunda vez ¿cuándo hubieran sido capaces los españoles de entrar con solos seis mil hombres, habiéndoles sido tan difícil la segunda entrada con doscientos mil? [20]

Respecto a lo que añade Paw contra Cortés, yo ni quiero hacer la apología de este conquistador, ni puedo sufrir el panegírico que, en lugar de historia, escribió Solís; pero cualquier hombre imparcial y bien instruido en la historia de las acciones militares de aquél, deberá confesar que en valor, constancia y prudencia militar puede competir con los más famosos generales, y que tuvo aquella especie de heroísmo que reconocemos en los Alejandros y Césares, en

[20] En Nueva España, dice Acosta, la ayuda de los de la provincia de Tlaxcala, por la perpetua enemistad que tenían con los mexicanos, dio a Cortés y a los suyos la victoria y señorío de México, y sin ellos fuera imposible ganarla ni aun sustentarse en la tierra. Quien estima poco a los indios y juzga que con la ventaja que tienen los españoles de sus personas, caballos y armas ofensivas y defensivas, podrían conquistar cualquiera nación de indios, mucho se engaña. *Historia natural y moral* (Lib. 7, cap. 28).

quienes se alaba la magnanimidad a pesar de los vicios con que estaban manchados.

Las causas de la rapidez con que los españoles conquistaron América han sido en parte expuestas por el mismo Paw. "Yo confieso, dice, que la artillería era un instrumento destructor y omnipotente que debía necesariamente domar a los mexicanos." Si a la artillería se agregan las otras armas superiores, los caballos y la mejor disciplina militar de los conquistadores, y la división de los conquistados, se verá que no hay razón para censurar a los americanos de pusilánimes ni para admirarse de la violenta destrucción del Nuevo Mundo. Imagínese Paw que al tiempo de las estrepitosas y crueles facciones de Sila y Mario, hubieran los atenienses inventado la artillería y otras armas de fuego y, proveídos de ellas sólo seis mil hombres y unidos, no a todo el ejército de Mario sino solamente a una parte de sus tropas, hubieran emprendido la conquista de Italia. ¿Cree Paw que no la hubieran conseguido, a pesar del poder de Sila, del valor y disciplina de las tropas romanas, del número de las legiones y la caballería, de la multitud de sus armas, de sus máquinas y fortificaciones de sus ciudades?

¿Cuánto terror no hubiera causado en los ánimos de los más valientes centuriones, así el horrendo estrépito de la artillería como la violencia destructora de las balas, con las cuales se verían desaparecer filas enteras? ¿Pues qué habrá sido entre aquellas naciones del Nuevo Mundo que no tenían ni las armas, ni la caballería, ni la disciplina, ni las máquinas, ni las fortificaciones de los romanos? Es, por el contrario, verdaderamente admirable que los valientes españoles, con toda su disciplina, artillería y armas de fuego, no hayan podido en más de dos siglos sujetar en la América meridional a los guerreros araucanos, arma-

dos solamente de lanzas y de mazas, ni en la América septentrional a los apaches, armados de arco y flecha, y, sobre todo, lo que parece increíble pero es cierto, solos quinientos hombres de la nación de los seris han sido por muchos años el azote de los españoles de Sonora y Sinaloa.

Finalmente, omitiendo otros muchos despropósitos de Paw contra los americanos por no fatigar a los lectores, no puedo disimular la atroz injuria que les hace en materia de costumbre. Cuatro son los principales vicios con que infama a los americanos: glotonería, embriaguez; ingratitud y pederastia o sodomía.

Yo jamás había oído censurar a los indios a glotonería antes de dar en el lugar citado de La Condamine y adoptado por Paw. No he encontrado ningún autor instruido en las cosas de América que no elogie la sobriedad de los americanos en comer. Vea quien quiera lo que dicen Las Casas y Garcés, el Conquistador Anónimo, Oviedo, Gómara, Acosta, Herrera, Torquemada, Betancourt y otros.[21] Casi todos los historiadores refieren la admiración que causó a los españoles la parsimonia de los indios, y, por el contrario, la admiración de los indios viendo a los españoles comer más en un día que ellos en una

[21] Las Casas en su memorial a Felipe II (*De la destrucción de las Indias)*, afirma que el comer de los americanos, comparado con el de los antiguos santos padres de la Tebaida, no podía ser menos agradable, ni más escaso o miserable. Garcés (carta a Paulo III) dice que su sobriedad no puede darse a conocer bastantemente. El Conquistador Anónimo asegura que los americanos son, entre todos los pueblos del mundo, los que se sustentan con menos. Así hablan todos los testigos oculares de sus costumbres. Sabemos por Torquemada que los primeros abstinentísimos religiosos que anunciaron el Evangelio a los mexicanos, tuvieron no poco que admirar y aun aprender de su sobriedad.

semana, y, para decirlo en pocas palabras, la sobriedad de los americanos es tan notoria que sería superflua su defensa en este punto. La Condamine vio tal vez comer ansiosamente a algunos indios hambrientos en su viaje por el río Marañón, y de aquí se persuadió, como sucede con frecuencia a los viajeros, que eran glotones. Lo cierto es que Antonio Ulloa, que estuvo en América con La Condamine, permaneció en ella más tiempo y se informó más de las costumbres de los indios, afirma todo lo contrario que el matemático francés.

La embriaguez es vicio dominante en aquellas naciones. Así lo confieso en mi *Historia,* expongo los excesos y asigno la causa; pero también añado que no era así en los países del Anáhuac antes de los españoles, por el gran rigor con que se castigaba aquel vicio, que, en la mayor parte de los países del Antiguo Continente queda impune, y aun sirve de excepción o excusa a otros delitos más graves. Consta por testimonio de los escritores que hicieron averiguaciones sobre el gobierno político de los mexicanos, que había leyes muy severas contra la embriaguez, así en México como en Texcoco, Tlaxcala y otros Estados, las cuales he visto representadas en pinturas antiguas. La pintura sexagesimatercia de la *Colección de Mendoza* representa a dos jóvenes de ambos sexos condenados a muerte por haberse embriagado, y juntamente un viejo septuagenario, a quien las leyes, por consideración a su edad, permiten beber cuanto quiera. Pocos Estados se hallarán en el mundo en que haya sido más grande el celo de los soberanos para corregir estos excesos.

En nuestra *Historia* hemos impugnado igualmente en error sobre la ingratitud de los indios; mas por si lo dicho allí no fuera suficiente para convencer a los prevenidos contra ellos, queremos referir un

singular ejemplo de gratitud, que será por sí solo bastante para disipar cualquier idea contraria. En 1556 murió en Uruapan, lugar considerable del reino de Michoacán, visitando su diócesis, a la edad de noventa y cinco años, el ilustrísimo don Vasco de Quiroga, fundador y primer obispo de aquella Iglesia, el cual, a ejemplo de san Ambrosio, fue trasladado del juzgado secular a la dignidad episcopal. Este insigne prelado, digno de ser comparado con los primeros padres del Cristianismo, trabajó infinitamente en favor de los michoacanenses, intruyéndolos como apóstol y amándolos como padre; fabricó templos, fundó hospitales y asignó a cada lugar de los indios un ramo principal de comercio, para que su recíproca dependencia los tuviese unidos a la caridad, se perfeccionasen las artes y a ninguno faltase modo de vivir. La memoria de tales beneficios se conserva tan viva entre aquellos americanos después de más de dos siglos, como si todavía viviese su bienhechor. El primer cuidado que tienen las indias luego que sus hijos comienzan a tener algún juicio, es el de darles noticias de su "tata don Vasco" (así le llaman por el amor filial que conservan), se lo dan a conocer en sus retratos, declarándoles lo que hizo en favor de su nación, y no pasan jamás delante de su retrato sin hincarse.

A más de esto, fundó aquel gran prelado en 1540 un seminario en la ciudad de Pátzcuaro para la instrucción de la juventud, y encargó a los indios de Santa Fe (lugar fundado por él en la orilla de la laguna de Pátzcuaro) que cada semana mandaran un hombre para servir a los seminaristas.

Fue obedecido, y hasta el día, después de más de doscientos y treinta años, no ha faltado el indio que debe servir allí, sin haber sido necesario jamás obligarlo o llamarlo, solamente por corresponder con

aquel obsequio al gran bien que les hizo aquel incomparable obispo. Poseen en Pátzcuaro sus huesos con tal veneración, que una vez que intentó trasladarlos a Valladolid el cabildo de aquella catedral, se inquietaron los indios y se prepararon a impedirlo a fuerza de armas, como en efecto hubiera sucedido si el cabildo, por precaver desórdenes, no hubiera desistido de la primera resolución.

¿Puede imaginarse prueba más concluyente de la gratitud de una nación? Semejantes demostraciones han hecho los indios en otros muchos lugares de aquel reino por detener a los misioneros que los habían instruido en la fe. Las de los dos siglos pasados pueden verse en Torquemada (tomo III) y en el *Teatro mexicano* de Betancourt. De las que se han hecho en nuestros días, viven todavía muchísimos testigos oculares, y yo también puedo testificar. Si alguna vez no se muestran los americanos agradecidos a los bienhechores, es porque la continua experiencia de los males que les causan les hace sospechosos los beneficios; pero siempre que están seguros de la sincera benevolencia del bienhechor, son capaces de sacrificar todos sus bienes a la gratitud, como es notorio a todos los que los han tratado y observado sin prevención.

Pero en nada de lo que publicó Paw contra los americanos los injuria tanto como en afirmar que "la sodomía estaba en gran boga en las Islas, el Perú, el reino de México y en todo el Nuevo Continente". Y no sé cómo después de haber publicado una calumnia tan atroz tuvo ánimo Paw para decir, como lo hace en su respuesta a D. Pernety, que toda su obra (las *Investigaciones filosóficas*) respira humanidad. ¿Es humanidad infamar injustamente a todas las naciones del Nuevo Mundo de un vicio tan enorme y afrentoso por la naturaleza? ¿Es humanidad

irritarse, como él lo hace contra el inca Garcilaso, porque defiende a los peruleros de esta imputación? Aun cuando hubiese graves autores que atribuyesen ese delito a todos los pueblos de América, habiendo, como en efecto hay, muchos autores también graves que afirman todo lo contrario, debía Paw, según las leyes de la humanidad, abstenerse de una acusación tan grave. ¡Cuánto más no deberá hacerlo no habiendo ni un escritor respetable sobre cuyo testimonio pueda apoyar una aserción tan universal! Encontrará sí algunos autores, como el Conquistador Anónimo, Gómara y Herrera que han culpado de este vicio a algunos americanos o, cuando más, a algún pueblo de América; pero ¿en dónde encontraremos a un historiador respetable que se haya atrevido a decir que la sodomía estaba en gran boga en las Islas, el Perú, México y en todo el Nuevo Continente?

Antes bien, todos los historiadores de México dicen a una voz que este vicio era sumamente abominado de aquellas naciones, y hacen mención de las terribles penas prescritas contra él por sus leyes, como puede verse en Gómara, Herrera, Torquemada, Betancourt y otros. El ilustrísimo Las Casas testificó en 1542, en un escrito a Carlos V, que, habiendo hecho diligentes investigaciones en las islas Española, Cuba, Jamaica, Puerto Rico y las Lucayas, halló que jamás ha habido memoria de aquel delito entre aquellas naciones. Lo mismo afirma del Perú, Yucatán y todos los países de América en general, a excepción de un lugar donde se dice que hay algunos culpables; "pero no por esto —añade— debe culparse a todo aquel mundo".[22] ¿Quién ha autorizado a

22 "Los españoles (dice el ilustrísimo Las Casas de algunos, no de todos) han infamado a los indios con los más grandes delitos, sin más motivo que sus intereses persona-

Paw para infamar en materia tan grave a todo el Nuevo Mundo? Aun cuando los americanos fuesen verdaderamente, y como cree, hombres sin honor y sin vergüenza, las mismas leyes de la humanidad exigían que no los calumniase. A tales excesos lo lleva aquel ridículo empeño de envilecer a América, y tales son las consecuencias de su perversa lógica, deduciendo frecuentemente consecuencias universales de premisas particulares.

Si porque los de *Paruco* u otros pueblos americanos estaban tal vez infestados de aquel vicio, se puede afirmar que la sodomía estaba en gran boga en todo el Nuevo Mundo, podrán igualmente los americanos infamar con semejante imputación a todo el Antiguo Continente, pues la sodomía estuvo en gran boga entre algunos antiguos pueblos de Asia, y fue muy común entre los griegos y los romanos. A más de que no se sabe que en América haya actualmente ninguna nación manchada con aquel vicio, cuando sabemos, por la declaración de algunos autores, que ciertos pueblos asiáticos no han dejado aquella abominación, y que aun en Europa, si es cierto lo que dicen Locke y Paw, es común entre los turcos que hacen profesión de hipocresía, otro vicio más

les... Después que conocieron que su riqueza consistía en apoderarse de los bienes y personas de los indios, los han infamado mil veces y acusado de que estaban infestados de sodomía; pero esta imputación es una gran falsedad y maldad, pues en todas las islas grandes: Española, Cuba, San Juan y Jamaica, y setenta islas Lucayas, donde había pueblos muy numerosos, no hubo jamás memoria de tal vicio, como podemos testificar nosotros habiendo hecho averiguaciones desde el principio. Tampoco en el Perú ni en Yucatán se encontró tal vicio, y así generalmente en todas partes, a excepción de algunos lugares en donde se dice que hay algunos etc." *Memorial sobre la libertad pretendida por el indio suplicante*, Razón 6.

execrable del mismo género, y que, en vez de ser castigados severamente, son tenidos por aquella nación en concepto de santos y todos a competencia les hacen las más grandes demostraciones de respeto y veneración (Part. 4, sect. 4).

Entre los delitos que echa en cara Paw a los americanos, incluye también el suicidio. Es cierto que fueron muchos los que, al tiempo de la conquista, se ahorcaron o precipitaron o con la media pusieron fin a su amarga vida; pero ¿qué maravilla es que hombres privados de la luz de la verdadera religión y desesperados por las intolerables vejaciones que sufrían de los conquistadores, ejecutasen lo que era tan frecuente en los romanos, griegos y españoles antiguos, y en los ingleses, franceses y japoneses modernos por un leve motivo, por una idea ridícula de honor o por un capricho? [23] ¿Quién se persuadiría jamás que un europeo reprendiese a los americanos el suicidio en un siglo en que aquél se ha hecho moda en Inglaterra y en Francia,[24] en donde, desterrando del entendimiento las ideas más justas que tenemos de la naturaleza y la religión, se inventaron razones y se publicaron libros para justificarlo? Tan grande es el empeño de infamar a América y a los americanos.

Semejante empeño parece haber tenido aquel español, sea quien fuere, que ordenó el índice general de las *Décadas* del cronista Herrera, imputando in-

[23] Entre las memorables extravagancias de los muchos que, en estos últimos años, se han suicidado en Inglaterra, sé por persona que se hallaba entonces en Londres, de un hombre que dejó escrito que se daba la muerte por libertarse de la molestia de vestirse y desnudarse todos los días.

[24] Sabemos que sólo en la ciudad de París, uno de estos últimos años, se suicidaron cerca de ciento cincuenta hombres.

considerablemente a todos los americanos lo que aquel autor dice en su obra de algunos particulares con varias excepciones. Quiero copiar lo que se lee en ese índice para que se avergüencen los hombres de escribir tales despropósitos: "Los indios —dice— son muy perezosos, viciosísimos, grandes ebrios por genio, flojos, débiles, mentirosos, estafadores, novadores, inconstantes, ligeros, poltrones, inmundos, sediciosos, ladrones, ingratos, incorregibles, vengativos más que ninguna otra nación, de pasta tan gruesa, que se dudó si eran racionales, bárbaros, bestiales, llevados, como brutos, de sus apetitos, etcétera." Este mismo es el lenguaje de Paw y otros humanísimos europeos; parece que no se creen obligados, respecto al Nuevo Mundo, a respetar la verdad ni observar las leyes de la caridad fraterna, publicadas por el mismo Hijo de Dios en el Antiguo Continente.

Pero a cualquier americano de mediano ingenio y alguna erudición que quisiese corresponder en la misma moneda a estos escritores (como hemos dicho en otra parte de un filósofo guineo), le sería fácil componer una obra con este título: *Investigaciones filosóficas sobre los habitantes del Antiguo Continente.* Siguiendo el mismo método de Paw, recogería lo escrito sobre países estériles del Mundo Antiguo, montañas inaccesibles, llanuras pantanosas, bosques impenetrables, desiertos arenosos y malos climas, reptiles e insectos asquerosos y nocivos, serpientes, escuerzos, escorpiones, hormigas, ranas, ciempiés, escarabajos, chinches y piojos, cuadrúpedos irregulares, pequeños, defectuosos y pusilánimes, gente degenerada, de color feo, estatura irregular, facciones deformes, mala complexión, ánimo apocado, ingenio obtuso e índole cruel.

Cuando llegase al artículo de los vicios, ¡qué inmensa copia de materiales no tendría para su obra!

¡Qué ejemplares de vileza, perfidia, crueldad, superstición y disolución! ¡Qué excesos en toda suerte de vicios! La sola historia de los romanos, la más célebre nación del Mundo Antiguo, le proporcionaría una increíble cantidad de las más horrendas maldades. Reconocería, pues, que semejantes defectos y vicios no eran comunes ni a todos los países ni a todos los demás habitantes del Antiguo Continente; pero no importa, pues escribiría sobre el mismo modelo de Paw y sirviéndose de la misma lógica. Esta obra sería sin duda mucho más apreciable y digna de crédito que la de Paw, porque cuando este filósofo no cita contra América y los americanos sino a los autores europeos, el escritor americano, por el contrario, no se valdría para su curiosa obra sino de los autores nativos del mismo continente contra el que escribiría.

JUAN BENITO DÍEZ DE GAMARRA Y DÁVALOS

De los ELEMENTOS DE FILOSOFÍA MODERNA (1774) [1]

Sobre la composición del mundo

Se exponen brevemente los sistemas del mundo

732. Bajo el nombre de sistema los filósofos entienden aquí el orden o disposición de este universo y de sus partes principales, acomodada para explicar los movimientos y fenómenos celestes. En las escuelas, así astronómicas como físicas, tres sistemas se vienen difundiendo hasta el presente y aun ahora todavía están en boga. En consecuencia, es útil exponerlos brevemente por separado.

733. I. El sistema tolemaico es denominado así por Claudio Tolomeo. Su sistema hace circundar a la Tierra, colocada en el centro del universo, primero el aire, luego el fuego, después, para cada uno de los planetas, construye siete cielos sólidos, concéntricos al círculo del mundo, en tal orden que en el más elevado de todos se mueve Saturno, en el 2o., Júpiter, en el 3o. Marte, en el 4o. el Sol, en el 5o. Venus, en el 6o. Mercurio, en el 7o. la Luna: por último,

[1] J. B. Díez de Gamarra, *Elementa Recentioris Philosophiae,* Mexici, Apud Lic. D. Joseph a Jauregui, 1774, t. II; trad. de Bernabé Navarro.

sobre estos cielos coloca el firmamento con las estrellas fijas, al que llamó *primer móvil*, porque creyó que con el movimiento del mismo eran arrastrados los orbes de los planetas inferiores, en el espacio de 23 horas, 56 minutos y 4 segundos.

734. II. El sistema tychónico fue construido por Tycho Brahe. Este, dejando a la Tierra como centro del universo, junto con la atmósfera inmóvil encima, sitúa alrededor de ella en primer lugar la Luna, después el Sol; y más cerca de éste, considerándolo como centro de los demás planetas, puso a Mercurio, a Venus, a Marte, luego a Júpiter con los cuatro satélites descubiertos por Galileo y finalmente a Saturno con sus dos laterales; al último agregó sobre todos éstos el firmamento, concéntrico a la Tierra.

735. III. El sistema copernicano tomó su nombre de Nicolás Copérnico, después de un espacio de treinta años que gastó en ilustrar esta hipótesis. Según él, el Sol está situado inmóvil en el centro del mundo, en torno al cual se mueve próximamente Mercurio, luego Venus; opina que en seguida la Tierra da vueltas, con la Luna que gira alrededor de ella; después Marte, luego Júpiter y finalmente Saturno; pero más allá de todos los planetas, e incluso a una distancia casi inmensa, pone la esfera de las estrellas fijas, destituida absolutamente de todo movimiento. A cada uno de los planetas, exceptuando únicamente al Sol, al que por ello borra del número de los Planetas, les atribuye un movimiento periódico, por cierto bajo el Zodíaco, a lo largo de la serie de signos.

736. A la Tierra le asigna un triple movimiento, a saber: primero el de rotación en torno a su propio

eje, del ocaso al orto, con el cual los copernicanos pretenden explicar la sucesión de la noche y del día, ya que, establecido este movimiento, el Sol nos parece girar del orto al ocaso, y la Tierra opone siempre al Sol una faz diversa para ser iluminada. A este movimiento lo denomina diurno, porque se completa en el intervalo de un día. Al segundo movimiento, que tiene lugar en la gran órbita en torno al Sol bajo la eclíptica, lo llama periódico, y por él la Tierra avanza a través de los signos de tal manera, que el Sol nos parece estar en aquel signo, al que cubre, de tal modo que, mientras la Tierra está en los signos boreales, aquél nos parece hallarse en los australes, y al contrario; a este movimiento lo llama *anual*, porque se concluye en el espacio de un año.

737. Añade un último movimiento, el de paralelismo por el cual el eje mismo de la Tierra en su revolución alrededor del Sol se manifiesta siempre paralelo ora al eje del mundo mismo, ora al suyo propio; con este movimiento los copernicanos explican los fenómenos de la sucesión en las estaciones del año. Sin embargo, para explicación de este hecho recurren también una inclinación del eje terrestre respecto al plano de la eclíptica, tal, que forme con él un ángulo de 66 grados y 30 minutos. "En esta misma edad nuestra (dice el ilustre teólogo Jacinto Serry) numerosos varones destacados por su piedad y religiosidad, algunos incluso eminentes por la púrpura, se permiten opinar libremente de acuerdo con Galileo y con Copérnico, a condición de que no lo afirmen como un sistema cierto e indubitable, sino que como hipótesis lo consideren apropiado para los usos de la astronomía, como se puso de manifiesto por el Decreto de la Sagrada Congregación del Santo Oficio, del año 1620." Hasta aquí aquél.

(La figura LXX pone ante los ojos el Sistema Copernicano.)

Juicio crítico de los sistemas del mundo

738. Afirmo: el sistema copernicano, como mera hipótesis para explicar los movimientos y fenómenos de los astros, parece más adecuado que el tolemaico y el tychónico. Primero demostramos esto en general. En efecto, la hipótesis de Copérnico no se opone ni a la física ni a la astronomía, del modo como el sistema tolemaico. Pues, en éste ¿quién entendería en qué forma el primer móvil arrastra a todas las esferas inferiores del orto al ocaso y, sin embargo, junto con ese movimiento les convenga a ellas a la vez cada día avanzar en sentido contrario del ocaso al orto a lo largo de la serie de los signos bajo el Zodíaco? Porque las superficies, con las cuales estas esferas se tocan unas a otras, a saber, la convexa de la inferior y la cóncava de la superior, si son pulidas, sucederá que la superior no le comunica ningún movimiento a la esfera inferior, al grado de que aquélla pueda girar, sin que arrastre a ésta consigo; pero si se establece que las superficies son ásperas, en las cuales las partes que sobresalen se reciban mutuamente, aparece con toda claridad que se obtendría como resultado un único y mismo movimiento, tanto para las esferas superiores como para las inferiores, como con toda justicia arguye Gassendi.

739. Que el sistema de Tolomeo concuerda mucho menos con las observaciones astronómicas, lo demuestran en forma brillante los fenómenos. En efecto, está averiguado que Mercurio y Venus se observan por nosotros desde la Tierra ora a los lados del Sol, ora sobre él. Ahora bien, en esta hipótesis deberían

aparecer continuamente debajo del Sol y más cercanos a él. Por no decir nada del sitio desproporcionado de las estrellas fijas, al colocarlas todas adheridas en una sola superficie, cuando es manifiesto entre los astrónomos que están situadas en diversos planos, unas más alejadas que otras.

740. En segundo lugar: la hipótesis copernicana es más ordenada y entrelaza en una sucesión armoniosa el sitio y la disposición de los cuerpos celestes; puesto que en ella ninguno de los planetas primarios corta la órbita de otro, como en el sistema de Tycho; además, se exige que las revoluciones de todos los planetas sean alrededor del mismo centro, es decir, el Sol, también contra lo establecido en el tychónico. A esto se añade que la hipótesis de Copérnico, al atribuir movimiento a la Tierra, mientras el Sol y las estrellas fijas se mantienen en sus lugares, es mucho más sencillo y explica los fenómenos del cielo con más pocos principios que el tychónico: en éste, en efecto, todos los astros comprendidos en los espacios celestes, excepto el terráqueo, son puestos en movimiento, y por cierto, mediante el cual cada uno lleva a cabo su revolución en el intervalo de 24 horas, de modo que por ello deban moverse a una velocidad casi increíble: luego debe preferirse la hipótesis copernicana.

741. Por esta causa, este sistema es mucho más fácil y mucho más apto para realizar las observaciones y las demostraciones astronómicas: al grado que, por lo mismo, los astrónomos tychonianos se sirven también de la hipótesis copernicana para llevar a cabo sus propias observaciones y para preparar la composición de sus tablas. Más aún, como observa el ilustrísimo Serry, en cierto momento fue puesta

por la misma Iglesia como base para la corrección del calendario romano.

742. En verdad, el movimiento *diurno*, por el cual la Tierra misma da vueltas del ocaso al orto, produce que el Sol, los propios planetas y las estrellas fijas, nos parezcan girar del orto al ocaso: por ello se logra la sucesión del día y de la noche. En efecto, como se ven forzados a reconocer todos los que saben la explicación del movimiento, cuando todas las cosas que nos parecen moverse de lugar, son observadas de esa manera, porque o en realidad ellas mismas cambien su lugar o porque el observador avanza hacia la parte opuesta, quedando inmóviles aquellos cuerpos, conforme a aquello de Virgilio:

743. *Avanzamos dejando el puerto, y retroceden las tierras y las ciudades;* por ello es necesario que todos los fenómenos del movimiento diurno nos aparezcan del mismo modo, ya sea que la revolución diurna hacia el occidente se atribuya a los astros mismos, ya sea que se diga que le corresponde a la Tierra y a nuestros ojos el movimiento hacia la parte opuesta, es decir, hacia el oriente, sin apartarse de su lugar el Sol y las estrellas. Pero que haya sido suficiente haber señalado estas cosas.

744. El principal impulso en contra de la hipótesis copernicana lo disponen los tychónicos a partir de las Sagradas Escrituras. En efecto, pretenden que la doctrina de Copérnico se opone a las palabras de aquéllas, puesto que abiertamente enseñan que el Sol se mueve y la Tierra en cambio está en reposo. Ciertamente, el *Génesis*, en el cap. 19, dice: *El Sol salió sobre la Tierra.* En el *Salmo* 92 se dice: *Asentó firmemente el orbe de la Tierra, que no se moverá.* Y el *Eclesiastés*, en el cap. I sostiene: *Mas la Tierra*

está inmóvil para siempre: el Sol sale y se pone, y regresa a su lugar; y *en Josué,* cap. 10, se narra que (ordenando el jefe de los judíos que el Sol no se moviera hacia Gabaón), *el Sol se detuvo en el centro del cielo, y no se apresuró a ponerse por espacio de un día.* En *Isaías,* cap. 38, se halla esto: *Y regresó el Sol diez líneas a través de los grados que había descendido.* Y de estos pasajes muchísimos deducen que el sistema copernicano, que establece el movimiento de la Tierra y la inmovilidad del Sol, parece opuesto a la autoridad de las Sagradas Escrituras.

745. Pero, sin embargo, copernicanos insignes por su doctrina así como por su reverente piedad hacia la palabra divina, responden que su opinión de ninguna manera pugna con estos testimonios. Dicen, por cierto, que estas palabras y otras de ese género, no deben entenderse *en un sentido literal, físico, propio y absoluto,* sino solamente *en un sentido popular, óptico, impropio y en cuanto a las apariencias.* Responden que la Divina Escritura se acomoda a la comprensión del vulgo. La razón de afirmar esto la dan en que "Dios (como dice el ilustre Muratori), al hablar mediante sus Escrituras, no tuvo la finalidad de alimentar la vana curiosidad de los hombres con respecto a cosas no necesarias de saberse y con respecto a los elementos y cuerpos del mundo, sino la de enseñar cosas verdaderamente útiles para conseguir la bienaventuranza eterna. Pues tampoco habla Él con las doctas palabras de la sabiduría humana, sino que se abaja al uso de aquellas locuciones que, aun cuando se distinguen como menos cuidadosas e impropias para la apreciación de la sabiduría humana, sin embargo, proponen más adecuadamente al pueblo inculto alguna verdad útil y saludable." Reconcen, en lo demás, que no querían apartarse

de los modos de hablar comunes y que, en forma apropiada a lo que aparece al testimonio de los sentidos, habría sido dicho por ellos: *El Sol sale; se eleva al punto del mediodía; se dirige hacia el ocaso,* etcétera.

746. Asimismo, el ilustre teólogo Jacinto Serry, después de aducir los testimonios de las Sagradas Escrituras citados antes, se yergue así contra el adversario de la hipótesis copernica: "¿Por esas tan pocas palabras de la Escritura practicas la vara de la censura? ¿Por qué más bien, si es que eres teólogo, no cambias a un sentido favorable las palabras citadas de la Escritura, hasta que la Iglesia condene un ingenioso sistema? De manera que las afirmaciones que se ostentan en favor de la estabilidad inmóvil de la Tierra, sean entendidas únicamente acerca de la firmeza, consistencia y perduración, que no excluyen en manera alguna el movimiento local: pues en efecto, también en los *Proverbios,* cap. 8, se dice que la Divina Sabiduría *asentó firmemente arriba los cielos, o sea, las regiones etéreas,* cuando, sin embargo, el movimiento, según el sistema de Tolomeo, de ningún modo es incompatible con la firmeza de los cielos. Pero, las palabras de las Sagradas Escrituras, que se presentan en favor de la movilidad del Sol, no fueron dichas por causa de la verdad de la cosa, sino por la opinión del vulgo y por la costumbre común de hablar, a fin de que los Escritores Sagrados se acomodaran al sentido del pueblo inculto: lo cual hicimos manifiesto con otros tan numerosos ejemplos; y en esto mismo, que acerca de Josué se objeta principalmente, es cosa muy cierta que fue dicho sin duda por causa de la opinión del vulgo, si se atiende con mayor diligencia a la narración entera del hecho acontecido. *¡Oh Sol,* dijo Josué, *no te muevas hacia*

Gabaón! Y sin embargo, como la Tierra en comparación del Sol es una mole pequeña, y Gabaón en el mismo globo de la Tierra es como un punto pequeñísimo; ¿por qué, pregunto, se ordena al Sol que no se mueva hacia Gabaón? ¿Acaso así pudo estar en proporción con este punto el enorme globo del Sol, para que hacia él o no se moviera o se quedara inmóvil? Por tanto, Josué aludió al juicio vulgar de los ojos: pues el Sol aparece a nuestros ojos como un disco que debe medir a lo sumo dos palmos y que se desplaza sobre un espacio pequeño del Cielo."

747. "En la narración histórica se añade: *Se detuvo, por tanto, el Sol en el centro del cielo:* pero los orbes celestes, puesto que son esféricos (si queremos hablar con exactitud), carecen tanto de extremos como también de centro; y no se puede concebir un centro en una senda o línea circular. Así pues, es necesario que aquello sea interpretado según el sentido del vulgo; porque a ellos les parece lugar central de los cielos el que dista igualmente del Oriente y del Occidente. Por último la narración se cierra con estas palabras: *No existió antes ni después un día tan largo.* Pero, ¿acaso no iluminó jamás en todo el orbe de las tierras ningún día más largo? Mas quienes recorren las regiones situadas bajo uno y otro polo han observado que el Sol luce allá por más tiempo y que acontecen días más largos: más aún, es algo muy cierto que esto mismo es probado por los peritos en la ciencia astronómica con razón demostrativa y evidentísima. Por tanto, la narración estuvo acomodada al pueblo judío, para el que los efectos del Sol en las regiones polares eran desconocidos.

748. Si no decimos esto y no reconocemos que en estas formas de hablar acerca del movimiento del

Sol y de la inmovilidad de la Tierra los Escritores Sagrados hablaron según la costumbre del vulgo, existe el peligro de que con igual licencia y con igual abuso de las Divinas Escrituras, algún revisor exigente de las Palabras Sagradas se lance a demostrar este mismo sistema de Copérnico y Galileo acerca de la movilidad de la Tierra, que la mayor parte de los teólogos modernos condenan irreflexivamente con sus censuras. Pues, como con tanta frecuencia se diga en las Sagradas Letras que el orbe de la Tierra está puesto sobre goznes: *Reyes* I, cap. 2: *Del Señor son los goznes de la Tierra; Proverbios* 8: *Aún no había hecho la Tierra y los ríos, y los goznes del orbe de la Tierra;* ahora bien, si queremos hablar con precisión, goznes suenan a una cosa variable y puesta como movible, para que sobre ellos la Tierra dé vueltas y gire: ¿qué se seguirá de ahí, os pregunto, sino que la Tierra es movible y variable, y que puesta sobre sus goznes da vueltas y se mueve con una ley determinada? Y aun principalmente porque también en *Job*, cap. 9, vers. 6, se dice que *Dios mueve a la Tierra de su lugar;* lo cual, el exigente revisor de las palabras pretenderá que fue dicho sin emplear figura y catalexis (cierta costumbre de hablar acomodada al vulgo)." Hasta aquí el célebre Serry.

749. Pero queden dichas estas cosas de paso, no para que tengamos el sistema de Copérnico y Galileo como válido e invariable, puesto que ya dijimos desde el principio que nosotros sólo lo adoptamos como mera hipótesis para explicar los fenómenos.

FRANCISCO XAVIER ALEGRE

De las INSTITUCIONES TEOLÓGICAS (1789) [1]

Prefacio

Ya que el hombre por naturaleza ha sido formado para la honestidad y la rectitud de vida, y por la gracia y las virtudes infusas ha sido dispuesto para alcanzar el fin sobrenatural, quedaba que supiera quién puede dar culto a Dios. Mas el culto a Dios se contiene en dos cosas, como arriba (1. 6, pr. 13) se dijo, a saber, en que sintamos dignamente acerca de Dios, y esto pertenece a la fe, de la cual se trató arriba (1. 7, pr. 9), como en que nos rindamos a su beneplácito. Mas no podemos obedecer su beneplácito de un modo congruente a la salvación, a no ser que él mismo opere por la gracia más íntimamente, de la cual también se ha tratado (1. 7, pr. 5), y que muestre y enseñe por la ley las cosas que le son gratas, de las cuales por ello habrá que tratar en el presente libro. Ampliamente [trató] de este argumento entre los filósofos antiguos Platón, en doce libros, y Marco Tulio [Cicerón] en tres. Muchas cosas enseñó aquí y allá en los libros de la *Ética* Aristóteles, como también Plutarco y Séneca, y, entre los modernos, Pufendorf, Grocio, Montesquieu, Phi-

[1] F. X. Alegre, *Institutionum Theologicarum libri XVIII*, Venetiis: Typis Antonii Zattae, 1789, lib. VIII: De legibus; trad. de Mauricio Beuchot.

langier. Sin embargo, éstos casi solamente acerca de las leyes positivas y humanas, con algunos principios añadidos sobre la equidad natural. Con todo, éstos reprenden a los teólogos católicos, porque juntaron la luz de la razón y la filosofía aristotélica del todo con la luz de la revelación, mezclando así torpemente todas las cosas, y contaminando la jurisprudencia divina con muchos errores. Las palabras son de Juan Francisco Budde en la *Histor. Theolog.*, lib. 1, cap. 4, semejantes a las de la *Historia Juris Nat.*, n. 12.[2] "Esos doctores, dice Pufendorf, que juraron sobre las palabras del obispo romano, cuyo trabajo es transformar todas las cosas en poder y ganancia de los sacerdotes, infundieron gran oscuridad en la ley natural y en toda la doctrina de las costumbres"... "Y por eso (prosigue en otra parte) juzgamos que pésimamente merecieron respecto del bien público, quienes en medio de tanta luz de sólidas ciencias aún se empeñan en conducir a la juventud hacia estas boberías, de acuerdo con el fruto y el apoyo del reino de las tinieblas." No menos es con los teólogos católicos el señor Christian Tomasius: pues "en todos los Comentarios, dice, tanto sobre las Sentencias del Lombardo, como sobre la *Suma* de Tomás, en vano buscarás doctrinas útiles y aprovechadas de la sana razón. Todos están repletos de autoridades, sutilezas, vaciedades"... Así [dice] en el inicio de la secc. 18: "la doctrina de las virtudes y los vicios, o de la diferencia del bien y el mal, lo justo y lo injusto, del derecho de la naturaleza, etcétera, tanto entre los pontificios como entre los evangélicos, adolecían de una enfermedad misérrima y casi incurable. Los escolásticos pontificios, en los libros que se señala-

[2] Parece ser que esta última obra a la que Alegre alude, la *Historia juris naturalis*, es de Christian Tomasius y no de Juan Francisco Budde.

ban con los títulos *De la justicia y del derecho* o *De los fines,* insinuaban a las almas de los que aprendían dogmas tales que sólo servirían al incremento del papado y la clerecía, y suprimían la autoridad de los príncipes y de todos los políticos y laicos. Además, mezclaban cosas diversísimas entre sí: derechos de la naturaleza y de gentes, la [ley] mosaica, la judía, la griega, la romana, la imperial, la pontificia, coligiendo de ellos todo lo que de ahí se podía pedir para el fin hace poco mencionado." Esto dice de nuestros autores, a favor de su modestia, Tomasius. Sin embargo, tiene [de malo] el que no sólo echó a los teólogos de la escuela, sino que también [echó a] todos los padres de los primeros siglos a la misma clase de pajas y de naderías. Pues dice (*Hist. J. N.,* c. 3) que, después de la muerte de los apóstoles, la Iglesia Cristiana había yacido extinta hasta Lutero; y añade (cap. 4): "Muchos de los teólogos protestantes, y entre ellos nuestro bienaventurado Lutero, se lamentaron y aún se lamentan de este abuso cometido por los Padres de la Iglesia"; y alaba a Barbeiracio, quien mostró clarísimamente que Atenágoras, Clemente Alejandrino, Orígenes, Tertuliano, Lactancio, Cipriano, Basilio, el Nacianceno, Ambrosio, el Crisóstomo, Agustín, León, Gregorio Magno, no sólo en la doctrina moral supieron poco o nada, sino también en la explicación de la Escritura; o en otra ocasión, diciendo que así habían diseminado en los ánimos de sus oyentes varias cosas peligrosas y erróneas, y no sólo que contradecían al Evangelio, sino también a los dogmas del derecho natural. Reprende a Clemente, quien había prescrito reglas de vida demasiado severas y rígidas, y ajenas a la costumbre de la vida actual. Censura a Tertuliano, porque había dicho que pecaban aquellos que promueven los crímenes de los ímprobos, o que por cualquier

razón concurren al mal. Dice que Cipriano se salió de toda proporción, al alabar la continencia, al conducir al martirio, al recomendar la limosna, al levantar la autoridad de los obispos. El Nacianceno dirige un celo inmoderado contra los herejes. Ambrosio y Jerónimo celebran con demasiadas alabanzas el celibato y la virginidad. Dejo de lado cosas similares de Budde, Juan Clericus, Heinecio, Hobbes y de teólogos de esta calaña, los cuales, que no son mentirosos y calumniadores [sólo] en las palabras, sino en el mismo tratamiento de las cosas, lo hemos demostrado en los dos libros anteriores, en los cuales se trató de las virtudes y los vicios, y lo mostraremos también en el presente y en los restantes, si Dios nos favorece, bajo la dirección de santo Tomás, quien en la I-II, a partir de la cuest. 90, explicó la naturaleza de la ley; basándose en el cual Suárez [lo hizo] en diez libros, Azor en el libro quinto de las *Instit. Mor.*, y Castropalao en el tratado *De las Leyes*, en 6 disputaciones.

Por otra parte, así como en el hombre, además de su naturaleza animal, también hay naturaleza racional, así en la naturaleza racional una cosa es la luz de la razón propia a la naturaleza, [y] otra cosa es la luz de la fe, de la naturaleza elevada. Luego, así como pésimamente trataría del derecho humano quien le prescribiera los fines y oficios que tiene en común con los demás animales, dejando de lado la razón, por la cual muchas cosas le son propias, así pésimamente tratará acerca de los oficios, virtudes y vicios del hombre quien, excluyendo del todo la luz de la fe, quiera conducirlo y dirigirlo con la sola luz de la razón. Por tanto, sean distinguidas, aunque sea por mí, las cosas que veo que agradan a Grocio, Pufendorf, Heinecio, Barbeiracio, y a los demás acatólicos. Sean distinguidas las que descien-

den de la luz natural de la razón de las que [lo hacen] de la luz de la fe; pero igual que se distinguen en el hombre aquellas cosas que surgen de la naturaleza animal de aquellas que surgen de la naturaleza racional, y no de modo que se traigan aparte y como desunidas entre sí, lo cual ellos desean y se glorian de haber hecho. Pues así como no son en el hombre diversos los oficios del animal y los oficios del hombre, porque lo que es del animal cede a aquello que es del hombre y es dirigido y regulado por la razón, así tampoco son diversos los oficios de hombre y de cristiano, porque la luz de la razón, por la que es hombre, es perfeccionada y dirigida por la luz de la fe, por la cual es cristiano o verdadero adorador de Dios. Luego lo que en la utilidad y necesidad de la ética o doctrina moral, lo cual recta y sabiamente fue dicho por Budde, debe estimarse con razón, así [debe] abordarse de modo tal que a nadie despojemos de su dignidad y prestancia, ni que tampoco atribuyamos más de lo que conviene a las fuerzas de la razón entre aquellos que con el nombre de cristianos caminan en dirección de la vida. Pues sería estólido preferir la luz menor a la mayor, esto es, la de la fe. A saber, Platón y Aristóteles, como dice Lactancio, quisieron defender ciertamente con honesta voluntad la justicia, y hubieran hecho algo si a sus buenos impulsos, si a la elocuencia, si a la fuerza del ingenio hubiera ayudado también la doctrina de las cosas divinas. Así su obra yació inane e inútil, y no pudieron persuadir a ninguno de los hombres para que por su norma viviera, porque esa disciplina no tuvo fundamento por parte del cielo. Nuestra obra ciertamente es más necesaria a los que Dios enseñó. En efecto, correctamente al que filosofa acerca del derecho aconsejó Leibniz *(Ep. ad Mol.)* que no tuviera sólo razón de la humana

tranquilidad, sino también de la amistad divina, cuya posesión nos promete una felicidad duradera.... Así rectamente han sido referidos por los varones doctos entre las cosas deseadas el derecho natural y el de las gentes, enseñados según la disciplina de los cristianos —es decir, con los documentos de Cristo— *ta anótera*, esto es, las cosas sublimes y divinas de los sabios. También vio esto mismo Pufendorf, quien, aun cuando establece que el derecho natural se puede investigar y demostrar sin la ayuda de la revelación, a saber, por las fuerzas de la razón concedidas al hombre por el Creador (*Lib. de jur. N. et G.*, c. 3, n. 13), sin embargo, en la epístola al lector, en la primera edición de su obra, al hablar de Grocio, dice: "No esparce exiguo daño a la nobilísima obra quien en muchas partes se aparta [y es] diverso de las sentencias aceptadas de la iglesia ortodoxa (esto es, de la luterana). Ciertamente siempre me ha parecido un trabajo infelicísimo de grandes ingenios el innovar algo acerca de las cosas divinas"... Y por estas cosas también se echa abajo verdadera y útilmente la autoridad con las cosas dichas. Además, de Tomás Hobbes, "nadie, dice, negaría que ha sido rimado a la misma unión de la tan profunda sociedad humana y civil, que pocos de los primeros puedan aquí compararse a él mismo... pero los dogmas que también éste en la religión fingiera de cosas peculiares a él y hórridas, en esto mismo no excitó entre muchos la aversión hacia él sin razón... Juan Seldenus tal vez no podría ser tenido como segundo de nadie, si se hubiera propuesto acomodar el derecho natural a todo el género humano con la misma *akribeia* que a las enseñanzas de los hebreos". Luego ni Grocio, ni Hobbes, ni Seldenus trataron separadamente la doctrina moral y la religión, o consideraron que podía tratarse, y si tú lo haces, no produ-

cirías algo útil a los hombres de tu religión, no de otra ajena. Pero de estas cosas ya es suficiente.

Proposición. I

La ley es el precepto común promulgado a causa de la utilidad pública, por aquel que tiene el cuidado de la comunidad.

1. Se han de explicar y probar cada una de las partículas de esta definición. Y, en primer lugar, ciertamente se dice *precepto común,* o prescripción, para que se distinga del precepto privado, o del mandato, que también puede imponerse a uno o a pocos. Como cuando a Abraham se le mandó inmolar a [su] hijo, o a Josué y Caleb que con unos pocos compañeros exploraran la tierra prometida. Luego, a menos que se obligue a la ejecución de la cosa mandada o a toda la comunidad o a una gran parte de la comunidad, no se dice ley. De donde los decretos del padre de familia tocantes a sus súbditos, hijos o siervos, no se llaman leyes, sino estatutos o preceptos. También se dice *precepto,* o prescripción, porque comporta en el súbdito la obligación de obedecer. Pues si no se da la voluntad de obligar, no se llama ley, sino consejo. En efecto, hay precepto, como correctamente [dice] Hobbes *(De civ.,* c. 14), donde la razón de que obedezcamos se toma de la voluntad del que manda; consejo, donde la razón de obedecer se toma de la misma honestidad o utilidad de la cosa. Así, ejecutar lo que se manda es del oficio, lo que se aconseja, del arbitrio. Efectivamente, el consejo se da sólo a los que quieren; [y] el precepto se impone también a los forzados. También por esto difiere del pacto: pues el pacto es la promesa de la que nace la obligación; pero la ley [es] un mandato

que supone la obligación de obedecer. También difiere del derecho, pues el derecho mira a la libertad; ya que es derecho lo que se puede hacer [y], en cambio, ley, lo que tenemos que hacer. Aunque, según el uso común de hablar, se llama derecho al complejo de las leyes con las que se vive, como el derecho romano, el derecho canónico.

2. Sin embargo, por lo dicho resulta claro que la ley es propiamente (I-II, q. 90, art 1) no un acto de la voluntad, sino de la razón. En efecto, es una regla o norma a la cual debemos conformar nuestras acciones. Mas la razón de regla o de norma no es congruente al acto de la voluntad, sino al de la razón. Pues dirigir y preceptuar son actos de la prudencia, la cual es una virtud o hábito de la razón. De ahí que también la legislación es el acto máximo y principal de la prudencia. Luego, aunque tanto en el príncipe que da una ley, como en el súbdito que la ejecuta, intervienen los actos de la voluntad, cuya génesis y orden ampliamente expone Suárez (cc. 4 y 5), sin embargo, a la ley respecta principalmente lo que santo Tomás dice: la ordenación o dictamen de la razón práctica. De donde para Hobbes las leyes son como ciertas conclusiones entendidas por la razón sobre las cosas que se han de hacer u omitir. Ciertamente él tomó [esto] de santo Tomás, pero [expuso] de manera confusa y ruda lo que el teólogo de manera clara y sútil (q. cit., art. 1, ad 2). Pues la razón práctica usa también cierto silogismo en las cosas operables, como se dice en el VII de la *Ética*. Por ello algo se encuentra en la razón práctica que es para la operación, como la proposición en la razón especulativa para la conclusión, y esta clase de proposiciones universales de la razón práctica ordenadas a la operación, o sobre las cosas

que se han de hacer u omitir, tienen razón de leyes. Luego, cuando se dice (*ibid.,* ad 3 y q. 9, art. 2): lo que agradó al príncipe tiene vigor de ley, se entiende que al príncipe le plugo prescribir esto es, lo prescrito que plugo al príncipe, según [su] recta razón de operante, tiene fuerza de ley. Pero, aunque también haya leyes de las artes —que correctamente distinguió Platón de las leyes de las costumbres, como las que se llaman leyes de la gramática, o de la retórica, de la arquitectura, la pintura, etcétera, en los modos en que se prescriben para que las obras mecánicas se hagan correcta o más fácilmente—, sin embargo, de esas leyes metafóricamente [tomadas] no hablamos, ni de ellas procede la definición aducida, aunque no incongruentemente podría adaptarse a ellas.

3. También se dice *a causa de la utilidad pública.* En efecto, la ley (q. cit., art. 3), ya que es la regla y norma de los actos humanos, pertenece a la razón práctica, como hace poco se dijo; por consiguiente, lo que es el primer motivo en la razón práctica es el primer motivo en la ley; pero los fines en las cosas que se han de hacer, a las que pertenece la razón práctica, son como los primeros principios en las cosas que se han de conocer, a las que pertenece la razón especulativa, y por eso, así como nada es ejecutado firmemente según la razón especulativa, sino por la resolución a los primeros principios conocidos por sí, así nada consta firmemente según la razón práctica, sino por relación al fin; pero el fin último de los actos humanos y el único apetecible por sí es la suma felicidad o bienaventuranza, como arriba (1. 7, pr. 1) se demostró; pero la suma felicidad es el bien común de todos los hombres; luego ninguna ley es justa, a no ser que se refiera a la

utilidad común o pública. Además, la ley se impone a la comunidad, como arriba se dijo, pues es un precepto común, como dice Papinianus, en leg. lex, ff. de leg., pues tampoco los derechos se constituyen para las personas singulares, sino de manera general, leg. jura, ff. eodem; pero sería absurdo e inicuo que para la comodidad de algún privado se gravara la comunidad, en cuanto conviene que la parte ceda al todo, no el todo a la parte; luego las leyes miran no al bien privado, sino al público y común. De donde Isodoro (V *Etymol.*, c. 11) en la descripción de la ley puso esto: escrita para ninguna comodidad privada, sino para la utilidad común de todos. Lo cual, en efecto, debe ser observado por todos, es necesario que toque a todos; pero no toca a todos igualmente, a no ser que de algún modo redunde en el bien y utilidad de todos. Por lo demás, la comunidad inferior nada puede estatuir sino conforme a las leyes de la comunidad superior, de la cual es parte; así, p. ej., la sociedad de los mercaderes nada puede estatuir que no sea conforme a las leyes de la ciudad, ni la ciudad algo que no sea conforme a las leyes del reino; pero cualquier comunidad es parte del género humano, cuyas leyes han sido inculcadas por Dios, todas se ordenan a la salvación, la incolumidad y felicidad del género humano; luego los estatutos de los hombres que no se ordenan a ese mismo fin no se han de llamar leyes. De aquí ese [dicho] sapientísimo entre los romanos: "La salud del pueblo sea la ley suprema", es decir, a la cual tiendan y se refieran todas las demás como objetivo, y puesta ella en el tapete, cesa toda obligación, tanto pública como privada, de pacto, promesa, depósito, juramento o voto. De ahí aquello semejante en el I de la *Retórica,* que la salud del pueblo está puesta en las leyes. Y en el IV de la *Ética*: las leyes deben acomodarse a la repú-

blica, no la república a las leyes. Afines a las cuales [fueron] Plutarco, Marco Tulio [Cicerón] y Platón, quien dijo que las leyes habían sido dadas por gracia de la virtud y la utilidad. A lo mismo fue conducido san Agustín por este último raciocinio, cuando dijo (1. 19 *De civ.*, c. 16): "Conviene que de las leyes de la ciudad tome el padre de familia los preceptos con los que rija su casa, de tal suerte que esté acomodada a la paz de la ciudad".

4. Y de ahí además resulta patente que toda ley debe ser justa, esto es, preceptuar lo justo, y de manera justa. Pues será ley, como fue dicho por Isidoro (*Etymol.* 5, c. 2) todo lo que esté de acuerdo con la razón, lo que sea congruente con la religión, lo que convenga a la disciplina, lo que aproveche para la salvación. Y también en otra parte (*ibid.*, c. 21 y 1. 2, c. 10): "Será la ley honesta, justa, posible, según la naturaleza, según la costumbre de la patria, conveniente al tiempo y lugar". "De donde a mí no me parece que es ley, dice Agustín (I *De lib. arb.*, c. 5) la que no fuese justa"... Por lo cual (*De ver. rel.*, c. 35) el ordenador sabio de las leyes temporales consulta la eterna, para discernir, según sus razones inconmutables, qué debe ser evitado y qué debe ser mandado en ese momento Esto desagrada a Pufendorf, quien reprehende a Grocio el que suponga que se da algo justo y recto antes de la ley. En efecto, Puferdorf estimó (*De jur. nat. et gent.*, lib. 2, cap. 1), con otros moralistas de nuestro tiempo, que nada es por su naturaleza recto o torpe, nada prohibido porque es malo, sino malo porque está prohibido. Pero él mismo yerra torpemente, como se ha demostrado en otra parte (1. 6, pr. 4), [y] Grocio habla con los buenos teólogos y también con los moralistas sabios. En efecto, es necesario, dice Tulio (*De legib.*)

que la ley se asiente en las cosas óptimas. Pues tampoco los preceptos de los médicos pueden llamarse [tales] verdaderamente si, ignorantes e imperitos, prescribieran cosas mortíferas en lugar de las saludables; ni en el pueblo [se diría que hay] ley, de cualquier modo que fuera ella, si también el pueblo admitiera algo pernicioso. Luego la ley es la distinción de los justos y de los injustos, según esa antiquísima y expresa naturaleza principal de todas las cosas, a la cual las leyes de los hombres se dirigen, que premian y defienden del suplicio a los ímprobos, y protegen a los buenos... Pero tampoco pienso que es otra ley alguna, no sólo que se haya de tener, sino ni siquiera llamar... Pues la ley debe establecerse para la vida justa, quieta y feliz, y por ello debe considerarse que quienes produjeron leyes injustas lo mejor que pudieron hacer fue quitarlas. Platón dice [cosas] semejantes en el *Menón*. Esto significa que la ley es la regla y norma de los actos morales; pero la norma y regla, sino es exacta y recta, nada recto o exacto puede serle adecuado; luego, a no ser que la ley sea justa y honesta, no puede haber ninguna rectitud y honestidad de los actos humanos. Además, el bien común, a saber, la felicidad de la vida humana, es el objetivo de todas las leyes verdaderas; pero los estatutos torpes e inicuos no ayudan nada a la suma tranquilidad y felicidad del hombre, ya eterna, ya temporal, sino que más bien conturban y vejan toda razón de la vida humana. Por lo tanto, ninguna ley puede ser tal a menos que sea justa. Pues al bien común no se puede llegar por cosas malas. Pero dijimos que es de la razón de la ley no sólo preceptuar cosas justas, sino de manera justa. Pues no todo lo que es lícito es conveniente, como fue dicho por Pablo (I *Ad Cor.*, cap. 6). En efecto, hay muchas cosas que el súbdito

puede hacer inocuamente, y, sin embargo, no conviene mandarlas, pues, por ejemplo, el ayuno es algo honesto y laudable; sin embargo, puede hacerse de tal manera que el superior haya injuria al súbdito preceptuando tal acto. Mas la injusticia meramente interna del legislador no vicia la ley, ni quita del súbdito la obligación. Pues mientras la cosa preceptuada es justa, o por lo menos no manifiestamente injusta, el súbdito tiene que obedecer, cualquiera que fuese ultimadamente el ánimo del mandatario, ya bueno, ya malo, de modo que quizá la iniquidad del mando haga reo al príncipe, pero el inocente súbdito muestre el orden del servir, como en otra parte fue dicho por Agustín.

5. Se dice *por aquel que tiene el cuidado de la comunidad*. En efecto, la ley es cierto precepto, como se ha dicho; y el precepto supone potestad en el que lo preceptúa, y en aquel a quien se preceptúa induce la obligación de obedecer, como también se dijo y es notorio por los términos. Pues al superior le rogamos, al igual le prometemos, pero al inferior le preceptuamos; luego la ley supone potestad en el que preceptúa o da la ley. Mas la potestad o capacidad del que preceptúa es doble. Una es directiva, la cual se funda en la sabiduría del que preceptúa y en la honestidad de la cosa preceptuada, y ésta se encuentra en el consejo; de donde sola no basta para el precepto. Otra es coactiva, y ésta se funda en la potencia del que preceptúa, quien por la fuerza puede forzar a la razón a que obedezca lo que no obedecía, con una pena prometida o con un castigo inferido. Pero no es lo mismo forzar que obligar. Aquello puede llevarse a cabo con las solas fuerzas del cuerpo; esto, en cambio, no así. De donde, con la capacidad de forzar, que también se encuentra en el inferior más fuerte,

puede haber derecho a resistir; pero donde hay derecho de resistir no hay ninguna obligación. Luego, para que la ley obligue, supone ambas fuerzas: la directiva, que afecte intrínsecamente a la conciencia del hombre, para que por el conducto de la propia razón y dictamen juzgue que no debe y por eso no puede con derecho resistir, y la coactiva, por la que piense que no puede resistir al que preceptúa, y por ello por la fuerza desnuda no se quita el derecho de resistir, sino que se impide la misma resistencia o el ejercicio de resistir. Pero ambas fuerzas (q. cit., art. 3, ad 2), la directiva y la coactiva simultáneamente, inducen obligación, pues a la directiva no debe, [y] a la coactiva no puede, resistirse al súbdito. Mas la justa potestad coactiva, que supone a la directiva, aún se subdivide en potestad económica y política, o de propiedad y de jurisdicción (q. cit., art. 3, ad 3). De la primera especie es la potestad del padre respecto a los hijos, del marido respecto a la mujer, del señor respecto a los siervos, y ésta no basta para establecer la ley. En efecto, el padre de familia no puede preceptuar sino en aquellas cosas que respectan a la tranquilidad y utilidad de la casa, de donde recibe el nombre de económica; y sus decretos no se llaman leyes, sino preceptos o estatutos, pues son comunidades imperfectas y subordinadas a otras. Luego para la facultad legislativa se requiere la potestad de jurisdicción. Sin embargo, no basta cualquiera —pues los magistrados inferiores, aunque tengan jurisdicción, no pueden dar leyes—, sino la primaria y suma, la cual sólo se encuentra en aquel o en aquellos a quienes les incumbe el cuidado y la administración de la comunidad perfecta. Mas se dice comunidad perfecta la que tiene facultad para constituirse a sí misma una cabeza o rector para dirigirla, lo cual se encuentra en el I de la *Política*. Pero, así

explicada, la razón de la aserción es: porque los fines se hallan en las cosas operables al modo como los primeros principios en las cosas cognoscibles, según muchas veces ha sido dicho por Aristóteles. Luego, así como los principios más universales y últimos miran a la facultad más universal y última, así los fines más universales y últimos [miran] a la potestad más universal y alta; pero el fin de la potestad legislativa es el bien común, que es más universal y divino que cualquier bien particular, como ha sido dicho por Aristóteles y por Dionisio; por lo tanto, la potestad legislativa mira a aquel que tiene la jurisdicción más alta y suprema. Por lo cual, primero incumbe a Dios, rector de todas las cosas, después a los príncipes supremos; y por eso establecer las leyes, concluye santo Tomás, o pertenece a toda la multitud, y se llama imperio democrático, o pertenece a alguna persona pública, y se dice monárquico, o a algunas personas públicas, y se llama aristocrático, donde a uno o a muchos es encomendado por la misma comunidad el cuidado de la multitud.

6. Finalmente, se dice *promulgada*: en efecto, la ley es una norma o regla común, a la que deben adaptarse y conformarse las costumbres de los hombres; mas los hombres no pueden componer sus costumbres a aquella norma a menos que tengan noticia de ella, lo cual se hace por la promulgación pública y solemne; por tanto, la promulgación es completamente necesaria para inducir obligación, lo cual es principalísimo en la ley. Dije *pública y solemne,* pues la noticia privada no basta, ya que la ley es un precepto común; ni tampoco se requiere que se inculque a cada uno, sino que por otros llegue a su conocimiento, o pueda llegar, hecha la promulgación. Mas aunque esta promulgación sólo se haga

a los presentes, se extiende a los últimos que serán, o por la escritura o por la tradición confirmada por la costumbre. De donde rectamente fue dicho por Graciano (*Dis.* 4, c. in istis): las leyes se instituyen cuando se promulgan; pero se confirman cuando se reciben en las costumbres de los que las usan. Luego la aceptación del pueblo no da fuerza ni robustez a la ley, lo cual algunos disputan y de sus palabras lo hacen, sino que, como por una promulgación continua a los posteriores, muestra a la ley firme y vigente, [y lo hace] mucho mejor por la escritura. Pues las leyes escritas se hacen obsoletas por la costumbre contraria. Luego la ley rige no mientras está escrita, sino mientras es aceptada en las costumbres de los que la usan. Por lo tanto, esté la ley escrita o no escrita, a su fuerza y autoridad nada afecta, a menos que se haya constituido lo contrario por el beneplácito de algunas gentes.

7. Además, a las mencionadas condiciones de la ley algunos añaden la partícula *con voluntad perpetua de obligar*. Así Suárez, Reissenstuelius y otros, que definen la ley [así]: el precepto común justo y estable suficientemente promulgado. Sin embargo, esta definición peca por defecto y por exceso. Por defecto ciertamente, porque todas estas cosas pueden convenir a todo estatuto y constitución impuesta por el obispo o por el virrey, y, sin embargo, éstos no pueden dar leyes, como el mismo Suárez sostiene. Pero [también] por exceso, porque si el año presente el rey quisiera que el trigo se vendiera a tanto, esto sería propiamente ley, aunque expire al expirar el año. Y el precepto apostólico sobre la abstinencia de lo estrangulado y de la sangre fue verdaderísimamente ley impuesta a toda la Iglesia, aunque sólo fuera

durarera para un tiempo. Por lo cual, santo Tomás no se acuerda de esta perpetuidad.

8. Mas se ponen cuatro actos de la ley (q. 92, art. 2). Pues la ley es como cierta norma a la cual se obligan los hombres a adecuar sus costumbres. Pero los actos humanos, o son buenos por su género, y éstos pueden preceptuarse, o malos, y éstos deben vetarse, o indiferentes, y éstos pueden, según conviniere al bien común, o vetarse o preceptuarse. También pueden llamarse indiferentes los que tienen un poco de bueno o un poco de malo, y éstos pueden permitirse; o también gravemente malos para evitar otros mayores, como las meretrices y los herejes son permitidos por las leyes humanas. Mas, ya el mandato, ya la prohibición, pueden protegerse con una pena adjunta. De donde los actos de la ley son preceptuar, prohibir, permitir y castigar. Pero proponer premios, o aconsejar, no son actos propios de la ley, aunque a veces se haga en las leyes, pues un privado puede hacer ambas cosas, y por su naturaleza no obligan a seguir el bien o a evitar el mal.

9. Por tanto, así explicada la ley, se divide primera y generalmente en divina y humana. La divina se subdivide en eterna, natural y positiva. La división principalísima de la humana es en eclesiástica y civil, bajo la cual se contienen muchas otras, que se explicarán más oportunamente en sus lugares.

ÍNDICE



Filósofos mexicanos del siglo XVIII, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en la Imprenta Universitaria el mes de diciembre de 1995, año del SEXAGÉSIMO ANIVERSARIO DEL ESTABLECIMIENTO DE LA IMPRENTA UNIVERSITARIA. Su composición se hizo en tipo Baskerville de 10:11, 9:10 y 8:9 puntos. La edición consta de 10 000 ejemplares en papel Cultural de 44.5 Kg.

Cultura e historia mexicanas

En esta ocasión, la Biblioteca del Estudiante Universitario presenta una antología de textos de algunos de los filósofos más representativos de nuestro siglo XVIII, compilados por el doctor Mauricio Beuchot. A través de ellos, y del texto introductorio, el lector obtendrá una idea general del proceso por el que el pensamiento filosófico novohispano de esa centuria osciló entre la escolástica y la modernidad, resultando, según opina el Dr. Beuchot, que de una escolástica tradicional se pasó a una escolástica modernizada.

Para acercarnos a este interesante periodo de nuestro pensamiento filosófico, Mauricio Beuchot eligió para su estudio a Juan José de Eguiara y Eguren, Diego José Abad, Cristóbal Coriche, José Gallegos, Francisco Ignacio Cigala, Francisco Xavier Clavijero, Juan Benito Díaz de Gamarra y a Francisco Xavier Alegre.



BIBLIOTECA DEL ESTUDIANTE UNIVERSITARIO